
ПРЕДЪЛАХЪ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ
6
К 93 1/9

ДРЕВНЕРУССКІЯ УЧЕНІЯ

О

ПРЕДѢЛАХЪ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ.

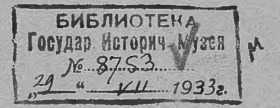
Очерки русской политической литературы отъ Владиміра Святого до конца XVII вѣка.

ВЛАДИМІРА ВАЛЬДЕНБЕРГА.

ПЕТРОГРАДЪ.
1916.

Петроградъ. Дозволено военной цензурой 8 Февраля 1916 г.

Типографія А. Бенке, Новый переулокъ, № 2.



Предлагаемая книга есть изслѣдованіе по исторіи политическихъ идей, и авторъ желалъ бы, чтобы ему не предъявляли тѣхъ требованій, которыя обыкновенно ставятся изслѣдованіямъ по русской исторіи и по исторіи права, и которымъ онъ не имѣлъ въ виду удовлетворять. Авторъ не изучаетъ ни фактическихъ проявленій царской власти въ древней Руси, ни юридическихъ опредѣленій ея полномочій. Факты и юридическія опредѣленія ему служатъ иногда только пособіемъ для объясненія идей и ученій политической литературы, но не предметомъ изслѣдованія, какъ для историка и историка права. Словомъ, онъ пытался построить свою работу такъ, какъ уже давно строятся изслѣдованія по исторіи зап.-европейскихъ политическихъ ученій, гдѣ литературныя идеи разсматриваются, какъ самостоятельное явленіе, допускающее и самостоятельное изученіе. Правда, исторія русскихъ политическихъ ученій, какъ отдѣльная наука, еще не признана. Но необходимость въ такой наукѣ давно уже чувствуется, и авторъ своей книгой хотѣлъ бы, между прочимъ, содѣйствовать ея признанію. Само собою разумѣется, что авторъ не даетъ выводовъ о томъ, каковы были предѣлы царской власти въ древней Руси. Его выводы касаются исключительно литературныхъ явленій и говорятъ лишь о томъ, каковы были въ древней Руси литературныя идеи о предѣлахъ царской власти, какъ шло ихъ развитіе, каковы были ихъ источники и т. д.

Изучая происхожденіе древнерусскихъ ученій о предѣлахъ царской власти, авторъ никакъ не могъ обойти вопросъ о византійскомъ вліяніи. Вполнѣ сознавая слабость своихъ силъ въ этомъ отношеніи и недостаточность подготовки, онъ старался, гдѣ только могъ, пользоваться трудами спеціалистовъ. Къ сожалѣнію, ему удалось отыскать очень немного работъ по изученію Византіи, на которыя бы онъ могъ опереться, и которыя бы относились непосредственно къ его темѣ, и ему пришлось въ нѣкоторыхъ пунктахъ идти путемъ самостоятельныхъ разысканій. Авторъ считаетъ вполнѣ возможнымъ, что въ этихъ разысканіяхъ окажутся существенные пробѣлы, промахи и даже ошибки, но онъ позволяетъ себѣ надѣяться, что г. г. византинисты отнесутся ко всему этому съ желательной для него снисходительностью.

Въ заключеніе — два слова о первой, вступительной главѣ. Авторъ откровенно признается, что она его не вполнѣ удовлетворяетъ. Строгая послѣдовательность требовала бы дать въ первой главѣ исторію изученія литературныхъ идей о предѣлахъ царской власти. Но изученіе ихъ почти еще не начиналось и потому не имѣетъ своей исторіи. Авторъ, поэтому, рѣшился отступить отъ строгой послѣдовательности и поставилъ себѣ задачей выяснить отношеніе исторической науки къ общему вопросу о предѣлахъ царской власти — не только въ литературныхъ произведеніяхъ, но также въ памятникахъ права и въ фактическихъ отношеніяхъ. Это тѣмъ болѣе было бы умѣстно, что литературныя идеи о предѣлахъ царской власти разсматривались у насъ до сихъ поръ не отдѣльно, а только въ связи съ вопросомъ о предѣлахъ царской власти въ дѣйствительности. Однако очень скоро онъ понялъ неосуществимость этой задачи. Съ вопросомъ о предѣлахъ царской власти въ древней Руси связано очень много другихъ историческихъ вопросовъ, и

еслибы авторъ захотѣлъ дать обстоятельную исторію всѣхъ этихъ вопросовъ въ связи съ исторіей развитія научныхъ пріемовъ и смѣной точекъ зрѣнія, то это составило бы не главу его книги, а цѣлое изслѣдованіе. Въ виду этого пришлось ограничиться небольшимъ очеркомъ, который долженъ показать, что́ сдѣлано главнаго и существеннаго въ разработкѣ вопроса. Очеркъ этотъ весьма не полонъ и не исчерпываетъ дѣла, но, по мнѣнію автора, онъ все-таки можетъ быть полезенъ. Онъ объяснитъ читателю, какъ выборъ темы для настоящаго изслѣдованія, такъ и то пониманіе ея, котораго держался авторъ.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА I.

Положеніе вопроса въ литературѣ.

Образованіе въ Россіи самодержавной царской власти давно уже обратило на себя вниманіе исторической науки. Немало можно указать изслѣдованій, которыя такъ или иначе затрагиваютъ этотъ вопросъ. Однако ни причины развитія царской власти, ни ея существо не изучены еще съ желательной полнотой и обстоятельностью, и до сихъ поръ остается невыясненнымъ, слѣдуетъ ли считать царскую власть въ древней Руси неограниченною, или же она была властью ограниченною. Вопросъ этотъ никогда еще не былъ предметомъ особаго изслѣдованія. Не было предметомъ особаго изслѣдованія и то, какою представляется царская власть въ русской политической литературѣ—ограниченною или неограниченною, и изслѣдователи останавливались на томъ и на другомъ вопросѣ лишь по связи съ общей темой—исторіей царской власти вообще.

Нѣкоторые общіе выводы о характерѣ княжеской и царской власти на Руси мы находимъ уже у Карамзина. Въ I томѣ его Исторіи мы читаемъ: „Варяги были первыми сочиновниками, знаменитѣйшими воинами и гражданами; составляли отборную дружину и верховный совѣтъ, съ коимъ государь дѣлился властію. Мы видѣли, что послы россійскіе заключили договоръ съ Греціею отъ имени князя и бояръ его; что Игорь не могъ одинъ утвердить союза съ императоромъ, и что вся дружина княжеская должна была вмѣстѣ съ нимъ присягать на священномъ холмѣ“. „Самый народъ славянскій, хотя и покорился князьямъ, но

сохранилъ нѣкоторыя обыкновенія вольности, и въ дѣлахъ важныхъ или въ опасностяхъ государственныхъ сходился на общій совѣтъ... Сіи народныя собранія были древнимъ обыкновеніемъ въ городахъ россійскихъ, доказывали участіе гражданъ въ правленіи и могли давать имъ смѣлость, неизвѣстную въ державахъ строгаго, неограниченнаго единовластія" [1]). Такимъ образомъ, по мнѣнію Карамзина, въ первый періодъ русской исторіи (I томъ охватываетъ время до 1015 г.) князь обладалъ ограниченной властью: онъ былъ ограниченъ дружиннымъ совѣтомъ съ одной стороны и вѣчемъ съ другой. Карамзинъ говоритъ еще о томъ, что князь былъ ограниченъ „корыстолюбіемъ воиновъ": онъ могъ брать себѣ только часть добычи, уступая имъ остальное [2]). Но это уже ограниченіе, скорѣе, бытового характера; иначе дружина оставила бы его. Время съ XI до XIII вѣка т. е. до монгольскаго ига Карамзинъ изображаетъ уже не столь опредѣленными чертами. Быть можетъ, это потому, что за этотъ періодъ въ разсматриваемомъ отношеніи не произошло никакихъ рѣзкихъ и замѣтныхъ перемѣнъ. Онъ только говоритъ, что правленіе соединяло въ себѣ выгоды и злоупотребленія двухъ противоположныхъ началъ: „самовластія и вольности". По мнѣнію Карамзина, „самовластіе государя утверждается только могуществомъ государства, и въ малыхъ областяхъ рѣдко находимъ монарховъ неограниченныхъ". Россія въ то время дѣлилась на мелкія княжества, слѣдовательно и князь могъ обладать властью только ограниченною,—если, разумѣется, не думать, что передъ нами одно изъ тѣхъ „рѣдкихъ" исключеній, которыя Карамзинъ все-таки допускаетъ. Ограничивали князя, попрежнему, вѣча, которыя „останавливали государя въ дѣлахъ важнѣйшихъ: предлагали ему совѣты, требованія; иногда рѣшали собственную судьбу его, какъ вышніе законодатели" [3]). Объ ограниченіи князя боярскимъ совѣтомъ Карамзинъ уже не говоритъ.

---

[1]) Ист. Гос. Росс. т. I, гл. X, по изд. Смирдина, стр. 238—239.
[2]) Стр. 239.
[3]) Т. III, гл. VII, стр. 206—207.

Зато, гораздо обстоятельнѣе говоритъ онъ о вліяніи монгольскаго ига на нашъ государственный строй. Извѣстно, какое значеніе придавалъ Карамзинъ татарамъ; извѣстна его знаменитая фраза: „Москва обязана своимъ величіемъ ханамъ". Величіе Москвы есть чисто фактическое слѣдствіе монгольскаго ига, но Карамзинъ разсматриваетъ его и съ точки зрѣнія права. „Внутренній государственный порядокъ, говоритъ онъ, измѣнился: все, что имѣло видъ свободы и древнихъ гражданскихъ правъ, стѣснилось, исчезало". Князья стали получать власть съ соизволенія „верховнаго царя" т. е. хана, и это сообщало ихъ власти большой авторитетъ и независимость. „Умолкъ вѣчевой колоколъ" вездѣ, кромѣ Новгорода и Пскова; города лишились своего права избирать не только князя, но и различныхъ должностныхъ лицъ. Вмѣстѣ съ этимъ теряли свое значеніе древнія права бояръ, опиравшихся на власть народа,—въ томъ числѣ прекратилось право отъѣзда. „Когда число владѣтельныхъ князей уменьшилось, а власть государева сдѣлалась неограниченнѣе въ отношеніи къ народу, тогда и достоинство боярское утратило свою древнюю важность". Отъѣзжать стало некуда, отъѣздъ сталъ равносиленъ измѣнѣ, и не было уже „никакого законнаго способа противиться князю". „Однимъ словомъ, заключаетъ Карамзинъ,—раждалось самодержавіе" [1]). Что же это значитъ? Что именно рождалось въ эту пору? Изъ словъ Карамзина вытекаетъ, что возникала независимость княжеской власти отъ народа и отъ бояръ—возникала неограниченность въ смыслѣ полноты и нераздѣльности власти. Карамзинъ самъ пользуется этимъ понятіемъ для характеристики измѣнившихся отношеній князя къ народу. Итакъ, самодержавіе есть тоже, что неограниченность, и возникло оно подъ вліяніемъ монгольскаго ига. Въ нѣкоторой тѣни остается другая сторона княжеской власти: независимость ея происхожденія отъ народа. Прежде князь получалъ свою власть отъ народа, народъ могъ, какъ „вышній законодатель" т. е. по праву, вполнѣ законно и смѣстить князя; теперь князь получаетъ власть отъ хана, слѣдовательно, внутри государства не остается уже никого, кому принадле-

[1]) Т. V, гл. IV, стр. 371—373.

жало бы право распоряжаться престоломъ. Князь сталъ не милостію народа, а милостію хана. Но эту черту власти Карамзинъ, повидимому, не включаетъ въ число признаковъ самодержавія; это не характерный, существенный его признакъ, а только сопутствующее, параллельное явленіе. Точно также не отожествляетъ Карамзинъ самодержавіе съ единовластіемъ, т. е. съ сосредоточеніемъ власти, принадлежавшей до тѣхъ поръ удѣльнымъ князьямъ, въ рукахъ одного московскаго князя. Для него это тоже только параллельныя явленія. Такъ, говоря, что бояре производили часто междоусобія среди князей, Карамзинъ заявляетъ: „Самодержавіе, искоренивъ сіи злоупотребленія, устранило важныя препятствія на пути Россіи къ независимости, и такимъ образомъ возникало вмѣстѣ съ единодержавіемъ до временъ Іоанна III, которому надлежало совершить то и другое“ [1]). Говоря о власти московскихъ князей отъ начала монгольскаго ига до Ивана III, Карамзинъ касается также отношеній ихъ къ духовенству. Онъ отмѣчаетъ вліяніе духовенства на политическія дѣла, но указываетъ, что это вліяніе нисколько не ограничивало правъ великаго князя. Въ противоположность западному духовенству, русское не спорило съ великими князьями о мірской власти. Митрополиты бывали посредниками между князьями, „но единственно съ обоюднаго согласія, безъ всякаго дѣйствительнаго права“. Они „могли только убѣждать совѣсть, не касаясь меча мірскаго, сей обыкновенной угрозы папъ для ослушниковъ ихъ воли“; они дѣйствовали всегда въ угоду государей, „отъ коихъ они совершенно зависѣли, ими назначаемые и свергаемые“ [2]). Слѣдовательно, духовенство тоже не ограничивало княжеской власти, и если князь подчинялся митрополиту, то исключительно изъ нравственныхъ соображеній, а не потому, чтобы признавалъ за нимъ право.

Переходя къ княженію Ивана III, Карамзинъ отмѣчаетъ усиленіе византійскаго вліянія, но только на измѣненіе придворнаго церемоніала и на политическое положеніе Россіи между другими европейскими государствами [3]). Въ формѣ же

---

[1]) Тамъ же, стр. 374. Такое же сопоставленіе см. на стр. 377—378.

[2]) Тамъ же, стр. 381 и 382.

[3]) Т. VI, стр. 71 и 348.

правленія Иванъ III былъ лишь продолжателемъ и завершителемъ того, что начато было его предшественниками. Никакого вліянія византійскихъ идей или византійской практики въ этомъ отношеніи не было. „Внутри государства онъ не только учредилъ единовластіе..., но былъ и первымъ, истиннымъ самодержцемъ Россіи, заставивъ благоговѣть предъ собою вельможъ и народъ, восхищая милостію, ужасая гнѣвомъ, отмѣнивъ частныя права, несогласныя съ полновластіемъ вѣнценосца". Полновластіе вѣнценосца здѣсь, конечно, тоже, что неограниченность; слѣдовательно, по мнѣнію Карамзина, Иванъ III потому былъ истиннымъ самодержцемъ, что сталъ еще болѣе неограниченнымъ, чѣмъ его предшественники. Усилилась неограниченность и по отношенію къ церковнымъ дѣламъ: Иванъ предсѣдательствовалъ на церковныхъ соборахъ и „всенародно являлъ себя главою духовенства". Не видитъ Карамзинъ вліянія Византіи и въ принятіи царскаго титула, который считаетъ заимствованнымъ изъ Персіи или Ассиріи [1]). Отъ Ивана III Карамзинъ не отдѣляетъ его сына: оба они въ одинаковой мѣрѣ содѣйствовали тому, что самодержавіе стало въ Россіи „единственнымъ уставомъ государственнымъ". „Сія неограниченная власть монарховъ казалась иноземцамъ тираніею". Но это не одно и то же: „Самодержавіе не есть отсутствіе законовъ: ибо гдѣ обязанность, тамъ и законъ; никто же и никогда не сомнѣвался въ обязанности монарховъ блюсти счастіе народное" [2]).

Обзоры слѣдующихъ царствованій у Карамзина не заключаютъ уже въ себѣ никакихъ мыслей о самодержавіи и неограниченности; онъ не видитъ ничего достойнаго упоминанія въ этомъ отношеніи и въ царствованіи Ивана Грознаго. Мысль его остается все время одна и та же, и можетъ быть выражена очень коротко: неограниченность есть тоже, что самодержавіе, и образовалась она постепенно изъ ограниченной княжеской власти, главнымъ образомъ, подъ вліяніемъ татарскаго ига. Этотъ взглядъ Карамзинъ повторяетъ и въ своей „Запискѣ о древней и новой Россіи" [3]). Замѣ-

[1]) Тамъ же, стр. 350—355.
[2]) Т. VI, стр. 201—202.
[3]) По изданію Смирдина, стр. 407, 411.

тимъ, что Карамзинъ говоритъ только о томъ, какова была власть русскихъ государей въ ея фактическихъ проявленіяхъ; изображеніе княжеской и царской власти въ политической литературѣ не привлекаетъ его вниманія.

Соловьевъ удѣляетъ въ своей Исторіи гораздо меньше мѣста вопросу о характерѣ княжеской и царской власти. Мы мало найдемъ у него матеріала для построенія общей схемы развитія этой власти; его замѣчанія на этотъ счетъ очень отрывочны и касаются больше фактическихъ отношеній, чѣмъ права. На понятіяхъ самодержавія и неограниченности онъ останавливается мало. Разсматривая отношенія кіевскаго князя къ дружинѣ, Соловьевъ находитъ, что они были совершенно иныя, чѣмъ на Западѣ; князь не зависѣлъ отъ дружины такъ, какъ тамъ, не былъ только первымъ между равными, но господствовалъ надъ нею [1]). Но слѣдуетъ ли отсюда, что первые князья имѣли власть неограниченную, неизвѣстно. Выраженіе „самовластецъ", которое употребляетъ лѣтопись въ разсказѣ объ Андреѣ Боголюбскомъ, по мнѣнію Соловьева, значитъ тоже, что единовластецъ [2]); но можно ли думать, что и слово „самодержавіе", которое этимологически тождественно съ самовластіемъ, означаетъ сосредоточеніе въ одномъ лицѣ власти надъ всей территоріей, Соловьевъ не объясняетъ. Описывая внутреннее состояніе русскаго общества въ эпоху татарскаго ига до Василія Темнаго, Соловьевъ ставитъ чрезвычайно любопытный вопросъ: въ какой мѣрѣ великій князь зависѣлъ отъ хана? выражалась ли эта зависимость только въ утвержденіи престола за княземъ или простиралась и на внутреннее управленіе? Отвѣтъ на этотъ вопросъ могъ бы очень содѣйствовать выясненію понятія самодержавія, которое вѣдь появляется какъ-разъ въ пору свержденія татарскаго ига. Къ сожалѣнію, и на этомъ онъ останавливается недолго и просто заявляетъ, что ханъ не имѣлъ способовъ наблюдать постоянно за дѣятельностью князя, и потому вліяніе его на внутреннее управленіе не могло быть значительно [3]).

---

[1]) Ист. Россіи т. I, стр. 215—216 (по 2 изд.).
[2]) Ист. Россіи т. III, стр. 3.
[3]) Ист. Россіи т. III, стр. 176—179.

Съ большей обстоятельностью говоритъ Соловьевъ объ отношеніи свѣтской и духовной власти на Руси. Но здѣсь онъ повторяетъ положенія, высказанныя уже Карамзинымъ. Епископы являлись совѣтниками князя въ политическихъ дѣлахъ [1]), выступали посредниками въ междукняжескихъ отношеніяхъ [2]), князь подчинялся увѣщаніямъ и суду митрополита [3]), но все это было вліяніе нравственное, не заключавшее въ себѣ никакого формальнаго ограниченія княжеской власти. На-оборотъ, сами епископы и митрополитъ во многомъ зависѣли отъ князя; онъ всегда, хотя и въ различной формѣ, принималъ участіе въ избраніи и поставленіи епископовъ [4]). Никакихъ общихъ выводовъ отсюда сдѣлать нельзя. Памятниковъ письменности Соловьевъ, какъ и Карамзинъ, при изслѣдованіи предѣловъ княжеской и царской власти не касается; обзоры литературы стоятъ у него совершенно отдѣльно.

Очень много для разработки культурной исторіи Россіи сдѣлалъ В. С. Иконниковъ. Въ своей книгѣ „Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи въ русской исторіи", онъ впервые вполнѣ опредѣленно заговорилъ о вліяніи Византіи на всѣ стороны древней русской жизни и широко разработалъ вопросъ о характерѣ и объемѣ этого вліянія. Позднѣйшимъ изслѣдователямъ этого вопроса долго приходилось, а отчасти и приходится еще опираться на его книгу. Другую особенность его книги составляетъ то, что въ изученіи политическихъ отношеній авторъ опирается не только на факты, но и на памятники литературы. В. Иконниковъ указываетъ пути византійскаго вліянія въ Россіи, подчеркиваетъ выдающуюся роль въ этомъ отношеніи духовенства, особенно—высшаго [5]) и, затѣмъ, разсматриваетъ, какъ отразилось византійское вліяніе на складѣ русской жизни, на образованности, на монастырскомъ строѣ, на положеніи духовенства, на отношеніи русскихъ къ другимъ вѣроисповѣ-

---

[1]) Ист. Россіи т. I, стр. 260, т. III, стр. 73.

[2]) Ист. Россіи т. III, стр. 74.

[3]) Ист. Россіи т. V, стр. 249.

[4]) Напр. Ист. Россіи III, 67, V, 247, VII, 88—91.

[5]) Опытъ изслѣдованія о культурномъ значеніи Византіи, 1869, стр. 276, 299.

даніямъ и, вообще, на религіозной мысли и, наконецъ, на политическихъ отношеніяхъ. Въ виду обстоятельности, съ которой авторъ разсматриваетъ вопросъ, можно быть увѣреннымъ, что въ области политическихъ отношеній онъ съ исчерпывающею полнотой изслѣдовалъ всѣ тѣ стороны этихъ отношеній, гдѣ сколько нибудь отразилось византійское вліяніе. Но онъ говоритъ о византійскомъ вліяніи на политическія понятія и отношенія гораздо осторожнѣе, чѣмъ многіе изъ позднѣйшихъ изслѣдователей, которые въ этомъ вопросѣ опирались на его книгу. Въ чемъ именно видитъ В. Иконниковъ византійское вліяніе? Въ первый періодъ— до паденія Византіи оно заключалось въ политическомъ главенствѣ надъ Россіей византійскаго императора и константинопольскаго патріарха [1]). Въ тоже время духовенство проводило заимствованныя изъ Библіи и принятыя въ Византіи воззрѣнія на царя и царство. Уже Владиміра Св. епископы величаютъ царемъ и самодержцемъ и говорятъ ему о божественномъ происхожденіи его власти. Мысль, что царь получаетъ свою власть отъ Бога, перешла затѣмъ въ прямое обожествленіе царя. То и другое въ сильной степени содѣйствовало возвеличенію власти русскихъ князей [2]). Но что въ этихъ идеяхъ было византійскаго? В. Иконниковъ говоритъ: „Такъ формулировали теорію свѣтской власти духовныя лица греческаго происхожденія, усвоившія эти понятія среди византійскаго общества“ [3]). Изъ Византіи было духовенство, въ византійскомъ обществѣ усвоило оно свои идеи, но это еще не значитъ, что самыя идеи были византійскаго происхожденія. Этого В. Иконниковъ не утверждаетъ и, конечно, не хочетъ утверждать. Идея божественнаго происхожденія царской власти взята изъ Библіи и обращалась въ византійскомъ обществѣ, какъ въ обществѣ христіанскомъ; съ принятіемъ христіанства она, естественно, должна была перейти и въ Россію. Не указываетъ В. Иконниковъ и никакихъ понятій, заимствованныхъ или хотя бы принесенныхъ изъ Византіи, въ которыхъ заключались бы опредѣленія характера и объема княжеской или

[1]) Тамъ же, стр. 296—299.
[2]) Тамъ же, стр. 313—315, 365.
[3]) Тамъ же, стр. 314.

царской власти [1]. Величать князя „самодержцемъ“ не значитъ, конечно, проводить ученіе о самодержавной власти; еще менѣе значитъ это—раскрывать содержаніе этой власти. На понятіе неограниченности нѣтъ и намека въ тѣхъ понятіяхъ, которыя, по изслѣдованію В. Иконникова, были занесены къ намъ изъ Византіи. Скорѣе, на-оборотъ. Можно видѣть нѣкоторое ограниченіе въ господствѣ византійскаго императора надъ Россіей; къ тому же, мысль объ этомъ господствѣ, несомнѣнно, византійскаго происхожденія. Но вывода объ ограниченности власти русскихъ князей отсюда не было сдѣлано, да и зависимость отъ византійскаго императора, кромѣ церковной области, ни въ какихъ реальныхъ формахъ не выражалась.

Съ паденіемъ Византіи вліяніе ея стало выражаться въ постепенномъ перенесеніи на Русь различныхъ преданій, опредѣлявшихъ ея всемірно-историческое значеніе. Это содѣйствовало еще большему возвеличенію княжеской власти, а внѣшнимъ знакомъ возвеличенія явилось принятіе византійскаго придворнаго этикета и царскаго титула и торжественный церковный обрядъ вѣнчанія [2]. Но повліяло ли все это на характеръ власти русскихъ князей и царей въ смыслѣ измѣненія ея предѣловъ или, по крайней мѣрѣ, на политическія ученія, въ которыхъ бы раскрывался ея характеръ, В. Иконниковъ не говоритъ. Въ виду указанной уже полноты его изслѣдованія, молчаніе его нужно понять въ томъ смыслѣ, что такого вліянія авторъ и не нашелъ.

Отдѣльно останавливается В. Иконниковъ на отношеніяхъ государства и церкви. Въ Византіи образовалось преобладаніе свѣтской власти надъ духовной, и это преобладаніе перешло и въ Россію. Митрополитъ не главенствовалъ надъ княземъ; напротивъ, князь во многихъ отношеніяхъ проявлялъ власть надъ митрополитомъ и епископами, онъ принималъ участіе въ избраніи членовъ высшей церковной іерархіи, оказывалъ духовнымъ властямъ свою поддержку.

---

[1] Исключеніе составляетъ ученіе Ивана Грознаго, о которомъ авторъ опредѣленно говоритъ, что основаніемъ ему послужилъ „примѣръ Византіи“ (стр. 361). Ср. В. Сергѣевичъ, Древности т. II, стр. 600.

[2] Тамъ же, стр. 362—364.

въ свою очередь и духовенство, главнымъ образомъ—монастыри дѣйствовали въ пользу князя. „Содѣйствуя утвержденію политическаго порядка (т. е. въ Россіи), духовенство вполнѣ подчинялось ему“. Были и уклоненія отъ общаго принципа. В. Иконниковъ слѣдитъ за судьбой этихъ уклоненій, начиная съ времени Андрея Боголюбскаго и до Никона, столкновеніе котораго съ свѣтской властью окончилось торжествомъ византійскихъ началъ [1]). Такимъ образомъ, авторъ указываетъ на отсутствіе ограниченія свѣтской власти въ древней Россіи со стороны власти духовной, на что обращалъ вниманіе еще Карамзинъ, и объясняетъ эту черту вліяніемъ византійскихъ идей.

Отожествленіе самодержавія съ неограниченностью, которое систематически проводилъ Карамзинъ, принималось всѣми послѣдующими историками вплоть до появленія въ 1882 году книги В. Ключевскаго „Боярская Дума“, гдѣ этому отожествленію нанесенъ былъ рѣшительный ударъ. Ключевскій не считаетъ, чтобы власть московскихъ государей была неограниченной. Этотъ взглядъ находится въ тѣсной связи съ тѣмъ, какъ онъ смотритъ на составъ и значеніе боярской думы. Московская дума XVI вѣка состояла изъ бывшихъ удѣльныхъ князей, составлявшихъ тотъ общественный классъ, „который подъ руководствомъ московскаго государя правилъ всей Русской землей, ему повиновавшейся“, — такъ, „какъ отцы ихъ правили ею, сидя или служа по удѣламъ“ [2]). Въ XVII вѣкѣ измѣнился ея составъ, но политическое значеніе ея продолжало оставаться прежнимъ. Значеніе это основывалось на „укоренившемся въ московскомъ обществѣ воззрѣніи“, что „дума не дѣйствуетъ безъ государя, и государь не дѣйствуетъ безъ думы“ [3]). Съ другой стороны, „московскій государь имѣлъ обширную власть надъ лицами, но не надъ порядкомъ“ [4]). Измѣнить установившійся порядокъ политическихъ отношеній онъ былъ не въ силахъ, потому что онъ былъ не имъ установленъ, и ему приходилось этому порядку подчи-

[1]) Тамъ же, стр. 324—335, 458—504.
[2]) Боярская дума, стр. 264—265.
[3]) Тамъ же, стр. 478.
[4]) Тамъ же, стр. 273.

няться. Ключевскій указываетъ на мѣстничество, которое давало служилымъ людямъ право отказываться отъ должностей, несовмѣстныхъ съ ихъ „отечествомъ“. Итакъ, были нормы права, стоящія надъ властью московскаго государя; слѣдовательно, къ его власти никакъ нельзя приложить понятіе неограниченности. Каково же, въ такомъ случаѣ, значеніе понятія самодержавія? Ключевскій совершенно справедливо замѣчаетъ: „Политическіе термины имѣютъ свою исторію, и мы неизбѣжно впадемъ въ анахронизмъ, если, встрѣчая ихъ въ памятникахъ отдаленнаго времени, будемъ понимать ихъ въ современномъ намъ смыслѣ“. Но какъ же понимали самодержавіе московскіе люди? Слово это, говоритъ Ключевскій, стало входить въ оффиціальный языкъ, когда съ прибытіемъ царевны Софьи къ московскому двору здѣсь начала пробиваться мысль, что московскій государь есть единственный наслѣдникъ цареградскаго императора, „который считался на Руси высшимъ образцомъ государственной власти вполнѣ самостоятельной, независимой ни отъ какой сторонней силы“. „Самодержецъ“ входитъ въ титулъ одновременно съ „царемъ“, а этотъ терминъ былъ знакомъ того, что московскій государь уже не признавалъ себя данникомъ татарскаго хана. „Значитъ, словомъ самодержецъ характеризовали не внутреннія политическія отношенія, а внѣшнее положеніе московскаго государя... Съ понятіемъ о самодержавіи общество соединяло мысль о внѣшней независимости страны“ [1]). Отсюда видно, что понятіе самодержавія возникло столько же подъ вліяніемъ византійскимъ, сколько и подъ вліяніемъ сверженія татарскаго владычества. Оба эти вліянія сообщили ему международно-правовое значеніе. Но которое же изъ этихъ вліяній было главное? Авторъ этого не объясняетъ. Счастливая историческая случайность ?соединила въ одной эпохѣ и паденіе Византіи, и выходъ Москвы изъ политическаго подчиненія хану, но научный анализъ долженъ выяснить, которое именно изъ этихъ событій было причиной того, что за понятіемъ самодержавія установилось указанное авторомъ международно-правовое значеніе. Ключевскій не приводитъ указанія

[1]) Тамъ же, стр. 270—271.

В. Иконникова, что духовенство называло самодержцемъ еще Владиміра Св., а только говоритъ глухо, что „нашихъ князей и прежде иногда величали „самодержцами“ [1]). Было ли это одно только величаніе или съ нимъ соединялось уже тогда опредѣленное понятіе? Авторъ говоритъ: „трудно подумать, чтобы для людей тѣхъ вѣковъ этотъ терминъ былъ простымъ титулярнымъ украшеніемъ, чтобы они не соединяли съ нимъ никакого политическаго понятія или соединяли понятіе прямо противоположное дѣйствительности“ [2]). Если это вѣрно относительно XVI и XVII вѣковъ, то, надо думать, вѣрно и относительно предшествующаго времени. А между тѣмъ во время св. Владиміра Византія была жива, и императоры пользовались вполнѣ самостоятельной властью. Слѣдовательно, дѣло не можетъ быть объяснено однимъ только переносомъ на московскаго князя представленій, которыя соединялись съ византійскимъ императоромъ. Или— главная причина въ сверженіи татарскаго владычества? Это тѣмъ болѣе кажется вѣроятнымъ, что при Владимірѣ Русь не знала надъ собой зависимости, которая по формѣ походила бы на отношенія къ ордѣ. Но если это такъ, и самодержавіемъ при Владимірѣ одинаково, какъ и при Иванѣ III, обозначалась международно-правовая независимость Руси, то слѣдовало бы доказать, что употребленіе этого термина прекращается на все время существованія татарскаго владычества. Доказательствъ этихъ у Ключевскаго не находимъ. Можетъ быть, это потому, что въ книгѣ, посвященной боярской думѣ, вопросъ о характерѣ власти московскихъ государей и ихъ титулѣ не могъ быть разсмотрѣнъ съ надлежащей полнотою. Но бóльшихъ подробностей не находимъ и въ позднѣйшихъ работахъ того же автора, имѣющихъ болѣе широкія задачи: и здѣсь онъ обходитъ молчаніемъ идеи, которыя связывались съ понятіемъ самодержавія до Ивана III [3]). Впрочемъ, Ключевскій не думаетъ, что съ понятіемъ самодержавія всегда соединялось въ древней Руси значеніе международно-правовой независимости.

---

[1]) Тамъ же, стр. 269.
[2]) Тамъ же, стр. 270.
[3]) Курсъ русской исторіи т. II М. 1906, стр. 150—153.

Во второй половинѣ XVI вѣка, въ эпоху столкновенія государя съ боярствомъ самодержавіе стали понимать уже иначе и стали обозначать этимъ терминомъ опредѣленный строй внутреннихъ политическихъ отношеній. Авторъ указываетъ на Ивана Грознаго въ его перепискѣ съ Курбскимъ и на Бесѣду валаамскихъ чудотворцевъ. Тутъ и тамъ самодержцемъ называется государь, обладающій полнотою государственной власти и самостоятельно ее осуществляющій [1]). Это пониманіе термина принадлежитъ уже не оффиціальнымъ актамъ, на которые ссылался Ключевскій для эпохи Ивана III, а политической литературѣ, но и оно показываетъ, что содержаніе политическаго понятія не сполна опредѣляется его происхожденіемъ, а потому вполнѣ возможно допустить, что и раньше понятіе самодержавія имѣло значеніе, не имѣющее ближайшей связи съ тѣми обстоятельствами, при которыхъ оно получило наибольшее распространеніе.

Очень много для разработки вопроса сдѣлалъ М. Дьяконовъ своей книгой „Власть московскихъ государей", вышедшей въ 1889 году. Авторъ впервые поставилъ задачу—прослѣдить развитіе взглядовъ на власть московскихъ государей въ политической литературѣ отъ самаго зарожденія ея до конца XVI вѣка. Для него литература является уже не побочнымъ, а главнымъ предметомъ изученія. Авторъ посвящаетъ свои очерки вопросу „о возникновеніи и развитіи идеи самодержавной власти московскихъ государей" [2]). Было уже указано критикой, что авторъ напрасно не объясняетъ, въ какомъ смыслѣ употребляетъ онъ слово самодержавіе [3]). Это тѣмъ болѣе было нужно, что онъ изучаетъ не самую самодержавную власть, какъ сумму опредѣленныхъ полномочій, въ число которыхъ можетъ войти и право на титулъ самодержца, а только идею этой власти. Читатель принужденъ догадываться, и нѣкоторые думаютъ, что г. Дьяконовъ разумѣетъ подъ самодержавіемъ неограниченную власть [4]). Но это едва ли такъ. Авторъ—сторонникъ теоріи византійскаго вліянія. Но онъ гораздо рѣшительнѣе

---

[1]) Боярская дума, стр. 272.
[2]) Власть московскихъ государей, стр. V.
[3]) В. Сергѣевичъ. Древности т. II, стр. 603.
[4]) Сергѣевичъ, назв. соч. стр. 603.

своихъ предшественниковъ. Тѣ говорили только о византійскомъ вліяніи на образованіе московскаго самодержавія, а онъ прямо утверждаетъ, что „идея самодержавной власти позаимствована изъ Византіи", и даже находитъ, что это положеніе „не можетъ подлежать спору". Когда же произошло это заимствованіе, и что именно изъ заимствованнаго нами отъ Византіи авторъ обозначаетъ, какъ идею самодержавной власти? М. Дьяконовъ держится того мнѣнія, что „развитіе идеи объ истинномъ національномъ самодержавіи среди русскихъ не могло входить въ планы греческаго духовенства" [1]. Отсюда прямой выводъ, что до паденія Константинополя эта идея не развивалась въ нашей письменности. Между тѣмъ II глава его книги, носящая названіе „Политическія темы древне-русской письменности", разсматриваетъ цѣлый рядъ политическихъ идей, которыя развивались въ русской литературѣ до паденія Византіи, но, по мнѣнію автора, подъ ея вліяніемъ [2]. Въ числѣ этихъ идей находимъ: идею о богоустановленности власти, ученіе о почитаніи властей, ученіе объ обоготвореніи власти, ученіе объ отвѣтственности царей, ученіе объ охранѣ правовѣрія. Приходится признать, что всѣ эти ученія, какъ появившіяся у насъ до паденія Византіи, не входятъ въ составъ сложной идеи самодержавія. Послѣ же этого событія въ русской письменности появляется ученіе о всемірномъ значеніи московскаго царя, какъ наслѣдника византійскихъ императоровъ, и какъ единственнаго православнаго государя (глава III). Очевидно, это-то ученіе и составляетъ все содержаніе идеи самодержавной власти, по мнѣнію г. Дьяконова [3].

---

[1]) Власть Московскихъ государей, стр. 29.

[2]) Тамъ же, стр. 31 примѣч.

[3]) Такъ объясняетъ и авторъ въ другой своей книгѣ — „Очерки общественнаго и государственнаго строя древней Руси". На стр. 405 (2-го изд.) для доказательства того, что идея самодержавія заимствована изъ Византіи, онъ ссылается на сказанія о мономаховыхъ регаліяхъ и о бѣломъ клобукѣ, а тамъ какъ-разъ развивается мысль о всемірно-историческомъ значеніи московскаго царства. Но когда онъ на той же страницѣ присоединяется къ теоріи Ключевскаго, то это уже нѣсколько затемняетъ дѣло: вѣдь идея внѣшней независимости государства (какъ понимаетъ самодержавіе Ключевскій) не вполнѣ покрываетъ идею всемірнаго значенія Москвы.

Но нужно отмѣтить, что въ IV главѣ авторъ изучаетъ развитіе теоріи московскаго самодержавія въ литературѣ преимущественно іосифлянскаго направленія, а литература эта заключала въ себѣ цѣлый рядъ идей, не имѣющихъ ближайшаго отношенія къ ученію о всемірномъ значеніи московскаго царя. Таковы: теорія теократическаго абсолютизма (стр. 103), уподобленіе царя Богу (108, 110), ученіе о богоустановленности царской власти (113), ученіе о покореніи царю (112). Одно изъ двухъ: или во всѣхъ этихъ ученіяхъ вплоть до ученія о неограниченности власти („теократическій абсолютизмъ") раскрывается сущность самодержавія,—и тогда нельзя было бы уже говорить, что идея самодержавія есть идея о первенствѣ московскаго государя, да и заимствованіе этой идеи изъ Византіи становится сомнительнымъ, потому что самъ авторъ отмѣчаетъ всѣ указанныя ученія въ русской письменности еще до паденія Византіи, когда развитіе идеи самодержавія (такъ понимаемаго) „не могло входить въ планы духовенства"; или же эти ученія развиваютъ какую то другую идею, а не идею самодержавія,—но тогда остается неяснымъ, какъ эта другая идея относится къ самодержавію. Всѣ такого рода недоумѣнія объясняются исключительно тѣмъ, что авторъ не вывелъ понятія самодержавія (и связанныхъ съ нимъ понятій) изъ памятниковъ политической литературы, которые составляютъ предметъ его изученія, и вообще не придалъ ему никакого опредѣленнаго значенія.

Тоже самое относится и къ идеѣ неограниченности. Авторъ находитъ эту идею у Іосифа Волоцкаго и у Ивана Грознаго. Какъ же относится идея неограниченности, хотя бы у этихъ только писателей, къ идеѣ самодержавія—совпадаетъ она съ нею или нѣтъ? Въ одинаковомъ ли смыслѣ понимали неограниченность Іосифъ Волоцкій и Иванъ Грозный? Авторъ держится мнѣнія, что Иванъ Грозный „цѣликомъ воспринялъ" ученіе Іосифа [1]); но изъ этого рискованно дѣлать выводъ, что авторъ не видитъ никакой разницы между двумя ученіями. Очевидно, отношеніе между самодержавіемъ и неограниченностью въ литературѣ требуетъ еще разъясненія.

[1]) Очерки, стр. 407.

Противъ теоріи византійскаго вліянія впервые рѣшительно выступилъ В. Сергѣевичъ. Онъ убѣжденъ, что „власть московскихъ государей является результатомъ вѣковой работы нашей исторіи, а не позаимствованіемъ чего-то изъ Византіи“ [1]). Авторъ разсматриваетъ самодержавіе, не какъ идею, а какъ фактъ, и находитъ, что это—явленіе чрезвычайно сложное, которое можетъ быть объяснено только изъ совокупности цѣлаго ряда причинъ, дѣйствовавшихъ и одновременно, и послѣдовательно. Къ числу ихъ онъ относитъ и проповѣдь духовенства о богоустановленности царской власти, и переносъ митрополіи въ Москву, и татарское владычество (какъ эту причину формулировалъ Карамзинъ), и многое другое. Не обходитъ Сергѣевичъ и преданій, принесенныхъ въ Москву Софіей Палеологъ. Но этому обстоятельству онъ склоненъ меньше всего придавать значенія: Иванъ III и до этого пользовался не меньшею властью, и пріѣздъ царевны могъ произвести перемѣну только во внѣшней обстановкѣ московскаго двора. Онъ идетъ и далѣе. Самодержавіе для Сергѣевича есть синонимъ самостоятельной власти, но самостоятельной не только въ международно - правовомъ смыслѣ, какъ предлагалъ Ключевскій, но и по отношенію къ боярамъ, вельможамъ и къ духовенству [2]). А такъ широко понимаемая самостоятельность русскихъ князей могла установиться только тогда, когда вслѣдствіе Флорентійской уніи подорвано было въ Россіи довѣріе къ православію греческой церкви, и когда послѣ паденія Византіи греки потеряли возможность вмѣшиваться въ московскія дѣла. Поэтому самостоятельность или самодержавіе русскихъ князей, говоритъ Сергѣевичъ, „не есть продуктъ византійскихъ вліяній, это плодъ освобожденія отъ этихъ вліяній“ [3]). Сергѣевичъ утверждаетъ это о самостоятельности въ церковныхъ дѣлахъ, но онъ могъ бы, послѣдовательно развивая свои положенія, сказать тоже самое о самодержавіи въ его цѣломъ объемѣ.

Самодержавіе, такимъ образомъ, не совпадаетъ съ неограниченностью, какъ это признали и нѣкоторые предше-

---

1) Русскія юридическія древности, 1896 т. II, стр. 616.
2) Тамъ же, стр. 608.
3) Тамъ же, стр. 552—553.

ственники Сергѣевича. По его мнѣнію, московскіе государи и не обладали неограниченной властью. Неограниченная власть была у римскихъ императоровъ языческой эпохи, когда всякое желаніе ихъ имѣло силу закона. Но принявъ христіанство, они подчинились христіанскому ученію вѣры и христіанской нравственности, и тѣмъ ограничили свою власть. Это понятіе объ ограниченной власти перешло и въ Россію. „Московскимъ государямъ была чужда мысль, что законъ есть то, что имъ нравится, что онъ есть дѣло ихъ произвола“ [1]. Они дѣйствуютъ „по старинѣ“, а не по своимъ желаніямъ, а если въ этой старинѣ было что нибудь такое, что мѣшало ихъ планамъ и политикѣ, какъ напр. мѣстничество, то это отмѣняется не царскимъ указомъ, а приговоромъ собора. Объемъ царской власти постоянно измѣнялся. „Власть московскихъ государей находится въ процессѣ постояннаго возрастанія“. Но и въ XVII вѣкѣ она не доходитъ „до сознанія своей неограниченности“. Единственное исключеніе авторъ дѣлаетъ для Ивана Грознаго, причемъ онъ имѣетъ въ виду уже не акты его царствованія, а его литературныя произведенія [2].

Сергѣевичъ останавливается особо на одномъ вопросѣ, имѣющемъ значеніе для понятія неограниченности,—на вопросѣ объ отношеніи свѣтской и духовной власти въ московскомъ государствѣ. Въ Византіи, говоритъ онъ, возникло

[1]) Тамъ же, стр. 604—605.

[2]) Тамъ же, стр. 606.—Въ другомъ мѣстѣ авторъ нѣсколько иначе формулируетъ свое положеніе. „Нерѣдко высказывается мысль, что въ древней Россіи великіе князья имѣли такую же неограниченную власть, какая принадлежитъ теперь императорамъ, а нѣсколько раньше принадлежала московскимъ царямъ. Это воззрѣніе не научное; въ основѣ его лежитъ та ошибка, что изслѣдователи переносятъ въ древнее время современныя намъ понятія. Въ дѣйствительности абсолютная самодержавная власть въ томъ видѣ, въ какомъ она принадлежитъ теперь императорамъ, а прежде московскимъ царямъ, никогда не является на первыхъ ступеняхъ развитія государствъ, а всегда есть результатъ продолжительнаго историческаго процесса“. Лекц. и изслѣд., изд. 3, 1903, стр. 129. Здѣсь В. Сергѣевичъ отрицаетъ неограниченность только въ кіевскомъ и въ удѣльномъ періодѣ, но признаетъ уже въ московскомъ; дѣлаетъ ли онъ какую нибудь разницу въ неограниченности между московскимъ и императорскимъ періодомъ,—не видно.

мнѣніе о превосходствѣ священства надъ царствомъ. Это мнѣніе перешло и къ намъ, и здѣсь проводниками его явились митрополиты Петръ, Фотій, Даніилъ, Макарій, а также Максимъ Грекъ. Хотя духовенство одновременно проповѣдовало идею божественнаго происхожденія свѣтской власти, но и это не могло уравнять князей съ духовенствомъ [1]). Изъ идеи превосходства вытекало послушаніе и покореніе князей духовенству—не только въ церковныхъ дѣлахъ, но и вообще. Духовенство поучало князей, давало имъ совѣты, обращалось съ увѣщаніемъ. Сергѣевичъ приводитъ цѣлый рядъ примѣровъ изъ лѣтописи, когда князья считали нужнымъ исполнять эти совѣты [2]). Однако эти примѣры возбуждаютъ сомнѣніе. Авторъ доказываетъ здѣсь наличность идеи не выписками изъ литературныхъ произведеній, а случаями изъ практики. Но это путь довольно опасный. Практика и теорія не одно и тоже. Фактическія отношенія опредѣляются не только идеями, но также личными качествами дѣятелей и соотношеніемъ силъ. Это признаетъ и авторъ [3]). Поэтому, если мы видимъ, что тотъ или другой князь подчинился митрополиту, то отсюда еще нельзя дѣлать выводъ, что такое подчиненіе требовалось политическими убѣжденіями современнаго общества. Въ 1097 году Владиміръ Мономахъ и черниговскіе князья послушали митрополита Николу, убѣждавшаго ихъ не начинать войны; въ 1149 г. кіевскій князь Изяславъ послушался такого же увѣщанія переяславскаго епископа Евѳимія; въ 1189 г. князья кіевскій и черниговскій исполнили совѣтъ митрополита Никифора идти войной на иноплеменниковъ. Но развѣ эти и подобные имъ примѣры доказываютъ первенство духовной власти и обязанность князей ей подчиняться? Изъ того, что монархъ слѣдуетъ совѣтамъ министра, а министръ—своего секретаря, вовсе не вытекаетъ, что монархъ обязанъ подчиняться министру, или что секретарь по степени своей власти стоитъ выше министра. Совѣтамъ слѣдуютъ или по убѣжденію въ ихъ цѣлесообразности или для сохраненія добрыхъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 499—503.
[2]) Тамъ же, стр. 506—509.
[3]) Тамъ же, стр. 524 и 556.

отношеній съ совѣтчикомъ, а не въ силу подчиненія. Для выясненія вопроса, какая власть принадлежала духовенству, и каково было отношеніе этой власти къ власти княжеской, нужны другія данныя. Въ виду этого, утвержденіе Сергѣевича, что въ древней России господствовало убѣжденіе въ превосходствѣ священства надъ царствомъ, и изъ этого убѣжденія дѣлались даже практическіе выводы, ограничивающіе княжескую власть, нужно признать недостаточно обоснованнымъ.

Противъ увлеченія теоріей византійскаго вліянія въ вопросѣ о характерѣ царской власти направлена и книга В. Саввы: Московскіе цари и византійскіе василевсы, 1901 г. По мнѣнію В. Саввы, идея о священномъ значеніи и происхожденіи царской власти не была вовсе замысломъ Византіи. Идея эта и византійцами была взята изъ св. Писанія, и поэтому она не только византійская, но и христіанская, а потому и русское общество, воспринимая ее, воспринимало идею не спеціально византійскую, но христіанскую [1]). Это, конечно, положеніе безспорное, но слѣдуетъ все-таки сказать, что оно обнимаетъ вопросъ далеко не со всѣхъ его сторонъ. Св. Писаніе и даже христіанство вообще можно понимать разлічно, и можно дѣлать изъ него самые разнообразные выводы, а потому невольно является вопросъ: что дало св. Писаніе Византіи для пониманія царской власти, и какъ воспользовалась Византія этими данными? Какъ толковали въ Византіи христіанское ученіе о царской власти, и не было ли въ самой Византіи различій въ его толкованіи? Авторъ не даетъ такого изслѣдованія; можетъ быть, это потому, что темой своей онъ взялъ не весь вопросъ, а только одну частную его сторону. Его интересуетъ не существо царской власти въ Москвѣ и въ Византіи, а одни только внѣшнія проявленія власти въ титулѣ и въ церковно-придворныхъ обрядахъ. Разсматривая внѣшнія проявленія царской власти, онъ находитъ большія различія между Москвой и Византіей.

Еще во времена вселенскихъ соборовъ іерархи называли императоровъ „святыми", и съ теченіемъ времени это названіе укрѣпилось за ними въ качествѣ ихъ оффиціальнаго

---

[1]) Московскіе цари и византійскіе василевсы, стр. 101.

титула. Московскіе великіе князья и цари даже и послѣ паденія Константинополя не назывались святыми; называли ихъ такъ только христіане православнаго востока, обращавшіеся къ нимъ за милостыней, да и то не всегда [1]). Императоры Византіи пользовались правомъ кажденія въ храмахъ, принимали активное участіе въ богослуженіи, вели учительныя бесѣды, поучая христіанъ истинамъ вѣры и т. п. Богомольные выходы московскихъ царей и ихъ присутствіе въ храмахъ при богослуженіи не имѣло со всѣмъ этимъ ничего общаго [2]). Идея царской власти, выражавшаяся въ московскихъ церковно-придворныхъ обрядахъ, была не та, которую можно замѣтить въ такихъ же обрядахъ византійскаго двора. В. Савва весьма опредѣленно формулируетъ это различіе. Въ Византіи эти обряды выражали особое положеніе императора въ церкви, какъ царя всѣхъ христіанъ, въ Москвѣ же въ этихъ обрядахъ выражалась не столько высота власти царя, сколько глубина его благочестія. Въ Византіи императоръ стоитъ на первомъ планѣ, особенно въ обрядѣ, который совершался въ Вербную недѣлю: онъ затемняетъ даже патріарха; въ Москвѣ же наоборотъ—въ тѣни смиренная фигура царя. Откуда же это различіе? Одна причина его—сами греки, которые ревниво оберегали достоинство своего императора и не допускали, чтобы при какомъ нибудь иностранномъ дворѣ соблюдались обряды, составлявшіе, по ихъ мнѣнію, привилегію Византіи. Но одного этого мало. Надо признать, что эти обряды были, кромѣ того, самостоятельно измѣнены въ Москвѣ. А если въ Москвѣ передѣлали византійскую идею сообразно своимъ взглядамъ, то изъ этого слѣдуетъ, что въ Москвѣ имѣли нѣкоторое представленіе о царской власти, отличное отъ византійскаго, и это представленіе было настолько ясно, что московскій царь не сталъ играть роль византійскаго императора [3]). „Идея власти царя русскаго, формулируетъ В. Савва свою мысль, была не та, что въ Византіи идея власти императора Ромеевъ“ [4]). Этотъ выводъ представляетъ, конечно, большую

---

1) Тамъ же, стр. 69—70.
2) Тамъ же, стр. 72—89.
3) Тамъ же, гл. III и IV, особенно стр. 104—109.
4) Тамъ же, стр. 156.

важность. Онъ не имѣетъ ближайшаго отношенія къ вопросу о предѣлахъ царской власти на Руси, однако онъ находится съ нимъ въ тѣсной связи. Если идея царской власти не была цѣликомъ перенесена въ Москву, а столкнулась здѣсь съ національными взглядами, то сама собой ставится задача опредѣлить, въ чемъ же состоятъ эти національные взгляды, которые опредѣлили собою различіе въ пониманіи идеи царской власти.

Такимъ образомъ, хотя авторъ мало говоритъ о предѣлахъ царской власти и совсѣмъ не касается древне-русской политической литературы, но изъ его изслѣдованія вытекаетъ, 1) что вопросъ о византійскомъ вліяніи гораздо сложнѣе, чѣмъ это представлялось его предшественникамъ, и 2) что политическая литература, какъ отражающая общественные взгляды на царскую власть, можетъ представить самостоятельный интересъ для изученія.

Таковъ былъ ходъ развитія въ исторической литературѣ вопроса о сущности русскаго самодержавія въ его отношеніи къ понятію предѣловъ царской власти. Разумѣется, этотъ вопросъ разсматривался не только въ перечисленныхъ здѣсь трудахъ, но и во многихъ другихъ изслѣдованіяхъ, общихъ обзорахъ и отдѣльныхъ статьяхъ, написанныхъ на различныя темы. Указанные авторы дали, однако, самое главное, внесли въ вопросъ наиболѣе новаго и опредѣлили собой направленіе, въ которомъ его разрабатывали и разрабатываютъ другіе изслѣдователи. Но если мы спросимъ, какой былъ результатъ этой продолжительной и совокупной работы многихъ ученыхъ,—что опредѣлилось, какъ прочное пріобрѣтеніе науки, одинаково признаваемое теперь всѣми изслѣдователями вопроса, то придется сказать, что пріобрѣтенія въ смыслѣ какого нибудь безспорнаго положенія, для всѣхъ одинаково убѣдительнаго, наука, пожалуй, не сдѣлала никакого. Въ научной литературѣ приходится теперь встрѣчать по указанному вопросу мнѣнія и утвержденія прямо противоположныя. Приходится встрѣчать отголоски мнѣній, высказанныхъ очень давно, когда разработка вопроса только-что начиналась, и, повидимому, опровергнутыхъ и превзойденныхъ позднѣйшими изслѣдованіями.

Такъ, по вопросу о сущности самодержавія Е. Барсовъ не находитъ возможнымъ примкнуть ко взгляду Ключевскаго (поддержанному и другими изслѣдователями), что словомъ „самодержавіе" московскіе люди выражали не сущность царской власти или ея объемъ, а только самостоятельность ея въ международно-правовомъ отношеніи. Самъ онъ присоединяется къ мнѣнію Карамзина и находитъ, что самодержавіе—тоже, что „автократорство", т.-е. неограниченная власть [1]). В. Сокольскій въ своей книгѣ „Участіе русскаго духовенства и монашества въ развитіи единодержавія и самодержавія" продолжаетъ держаться теоріи византійскаго вліянія. Въ противоположность Сергѣевичу, онъ утверждаетъ, что византійскій императоръ имѣлъ власть „въ полномъ смыслѣ неограниченную", и что это представленіе о царской власти перешло и на Русь. Іосифъ Волоцкій, по его мнѣнію, развивалъ теорію ничѣмъ неограниченнаго самодержавія, и эта его теорія сложилась подъ исключительнымъ вліяніемъ византійской юриспруденціи и византійскаго церковнаго права, при чемъ авторъ не беретъ на себя ближе указать тѣ произведенія византійской науки и тѣ нормы права, которыя онъ имѣетъ въ виду. Впрочемъ, изъ всѣхъ воззрѣній русскаго духовенства, которыя приводитъ Сокольскій, это единственное, которое, въ его изложеніи, подтверждаетъ общую мысль, имъ высказанную [2]). На почвѣ довѣрія къ теоріи византійскаго вліянія стоитъ и Н. Державинъ, авторъ книги: „Теократическій элементъ въ государственныхъ воззрѣніяхъ Московской Руси сравнительно съ воззрѣніями древнихъ евреевъ", 1906. Онъ проводитъ мысль, что то понятіе о государствѣ и о государственной власти, котораго держались московскіе люди, и которое онъ называетъ теократическимъ, заимствовано было ими изъ Ветхаго Завѣта и изъ Византіи. Заимствованія изъ Ветхаго Завѣта Державинъ доказываетъ, между прочимъ, такими пріемами. Дми-

---

[1]) Е. Барсовъ, Историческія основы царской власти на Руси въ народныхъ пѣсняхъ и преданіяхъ. Лѣтописный и лицевой изборникъ Дома Романовыхъ, вып. 1. М. 1913, стр. 84.

[2]) Участіе русскаго духовенства и монашества въ развитіи единодержавія и самодержавія въ Московскомъ государствѣ въ концѣ XV и первой половинѣ XVI вв., 1902, стр. 110, 152—153.

трій Донской, по разсказу лѣтописи, передъ битвой съ Мамаемъ обращается къ Богу съ молитвой, въ которой говоритъ: „Ты еси Богъ нашъ, и мы людіе Твои". Отсюда онъ заключаетъ, что русскіе книжники вѣрили, что Богъ такъ же близокъ къ русскому народу, какъ къ древнему Израилю [1]). Авторъ, повидимому, не придаетъ значенія тому, что всякій православный человѣкъ знаетъ эти слова изъ молитвы, которую онъ каждый день читаетъ у себя дома, и въ которой они вовсе не выражаютъ особенной близости русскаго народа къ Богу, и потому, безъ какого бы то ни было вліянія со стороны ветхозавѣтныхъ еврейскихъ понятій, ему вполнѣ естественно вспомнить ихъ при молитвенномъ обращеніи къ Богу. Заимствованіе изъ Византіи Державинъ доказываетъ во всѣхъ отдѣльныхъ случаяхъ одними отрицательными доводами: если такая то идея не могла быть взята изъ Библіи, значитъ—она сложилась подъ византійскимъ вліяніемъ [2]). Но почему она не могла возникнуть на Руси самостоятельно, безъ всякаго посторонняго вліянія? Авторъ этого не разъясняетъ, а между тѣмъ идеи, о которыхъ идетъ рѣчь, все довольно простыя, и, если онѣ могли самостоятельно возникнуть въ Византіи,—казалось бы, нѣтъ основаній отрицать возможность этого въ Россіи. При этомъ авторъ имѣетъ въ виду вліяніе не со стороны фактическихъ отношеній, а со стороны византійской письменности. Но какія именно произведенія письменности оказали вліяніе, онъ, за очень немногими исключеніями, не указываетъ [3]).

Это повтореніе старыхъ мнѣній, которыя казались давно уже превзойденными, показываетъ лучше всего, что всѣ разсмотрѣнныя теоріи лишены объективной убѣдительности, что онѣ только съ виду заключаютъ въ себѣ рѣшенія поставленныхъ вопросовъ, а на дѣлѣ вопросы эти остаются нерѣшенными. И дѣйствительно: если сопоставить другъ съ другомъ приведенныя изслѣдованія о царской власти, то окажется, что между ними есть разногласіе по цѣлому ряду весьма существенныхъ вопросовъ:

---

[1]) Назв. соч., стр. 47.
[2]) Тамъ же, стр. 53, 60 и др.
[3]) Тамъ же, стр. 50, 57, 112. Указано литературное произведеніе только на стр. 52.

1) Покрываютъ ли другъ друга понятія самодержавія и неограниченности, или же этими словами обозначаются различныя свойства и различные признаки власти, принадлежавшей русскимъ князьямъ и царямъ?

2) Обозначаетъ ли неограниченность въ приложеніи къ княжеской и царской власти въ древней Россіи полную абсолютность власти т. е. отсутствіе какихъ бы то ни было ограниченій или же только отсутствіе нѣкоторыхъ изъ возможныхъ видовъ ограниченія?

3) Отличалась ли русская княжеская и царская власть всегда одинаковой полнотой т. е. была всегда ограниченной или всегда неограниченной (въ какомъ-нибудь опредѣленномъ смыслѣ этого слова), или же въ разныя эпохи степень ея ограниченности была различная? Въ послѣднемъ случаѣ—каковъ общій ходъ развитія русской власти: развивалась ли она отъ неограниченности къ ограниченности, или, на-оборотъ, она была сначала ограниченною, а потомъ стала неограниченною?

4) Въ области отношеній церкви и государства—что было характернымъ для древней Руси: вмѣшательство ли княжеской и царской власти въ церковныя дѣла или, на-оборотъ, вмѣшательство церковной власти въ дѣла собственно государственныя? Было ли въ этомъ отношеніи всегда одно и тоже, или и здѣсь можно отмѣтить нѣкоторое развитіе?

5) Представляетъ ли княжеская и царская власть на Руси, разсматриваемая со стороны ея широты или со стороны мыслимыхъ въ ея понятіи полномочій, явленіе, возникшее вполнѣ самостоятельно, или же ея возникновеніе и развитіе могутъ быть объяснены только различными внѣшними вліяніями? Въ послѣднемъ случаѣ—каковы эти вліянія по своему существу, а также и по своему значенію, т. е. только ли этими вліяніями объясняется характеръ царской власти, или на ряду съ ними дѣйствовали и причины внутреннія?

По всѣмъ этимъ вопросамъ между изслѣдователями нѣтъ согласія и до настоящаго времени. Причины того, что, несмотря на цѣлый рядъ обстоятельныхъ изслѣдованій, остаются нерѣшенными и возбуждаютъ разногласіе такіе важные и основные вопросы, лежатъ, отчасти, въ самомъ существѣ

дѣла, а съ другой стороны—заключаются въ примѣненіи невполнѣ правильныхъ пріемовъ изслѣдованія.

Безспорно, изученіе природы царской власти представляетъ большія трудности уже по самому характеру источниковъ, съ которыми имѣетъ дѣло историкъ. Власть русскихъ государей очень долго опиралась не на законъ, а на обычай. Законъ можетъ дать опредѣленную формулу, выражающую существо и характеръ власти, и изъ такой формулы нетрудно уже сдѣлать надлежащіе выводы. Но въ нашемъ распоряженіи очень немного памятниковъ, которые заключали бы въ себѣ подобныя формулы. А обычай въ области публичнаго права не отличается такимъ постоянствомъ и не даетъ такого количества примѣровъ, какъ въ области права частнаго; поэтому дѣлать заключеніе о существованіи обычая здѣсь приходится на основаніи немногихъ случаевъ, а это не всегда безопасно—тѣмъ болѣе, что въ области публично-правовыхъ отношеній одною изъ сторонъ является сама государственная власть, которая можетъ дѣйствовать не только въ силу своего права, но и въ силу своего могущества [1]).

Эти трудности, неизбѣжныя для всякаго, кто изучаетъ исторію и существо самодержавной власти, обязываютъ изслѣдователя быть очень осторожнымъ въ обращеніи съ источниками и въ выборѣ пріемовъ изслѣдованія. Но установившіеся въ наукѣ пріемы изслѣдованія возбуждаютъ большое сомнѣніе. Историки обыкновенно не отдѣляютъ одинъ отъ другого три разныхъ вопроса: 1) какою была царская власть de iure? 2) какъ она себя фактически проявляла? 3) какъ изображаетъ ее политическая литература? Всѣ три вопроса изучаются обыкновенно вмѣстѣ [2]). Но между ними нѣтъ не-

[1]) М. Владимірскій-Будановъ напр. въ число правъ царской власти включаетъ право иниціативы церковнаго законодательства и доказываетъ существованіе этого права ссылкой на участіе Ивана Грознаго въ Стоглавомъ соборѣ. Если допустить, что можно привести еще нѣсколько примѣровъ такого участія, то все же неизбѣженъ вопросъ: достаточно ли этихъ примѣровъ, чтобы говорить о правѣ? Обзоръ ист. р. права, изд. 7, 1915, стр. 153 и слѣд.

[2]) Едвали не единственное исключеніе представляетъ А. Филипповъ, у котораго находимъ попытку систематически провести различіе между царскою властью de iure и de facto. Учебникъ исторіи

обходимой связи. Изучая отношенія того или другого государя къ различнымъ лицамъ и учрежденіямъ въ государствѣ, нельзя принимать фактическое преобладаніе въ этихъ отношеніяхъ за проявленіе права и фактическое подчиненіе чьей нибудь власти—за обязанность повиновенія ей. Если, напримѣръ, государь исполняетъ совѣты и указанія митрополита, мы не можемъ еще говорить ни о главенствѣ духовной власти надъ свѣтской, ни объ ограниченности свѣтской власти; и если носитель власти дѣйствуетъ вопреки какой нибудь нормѣ права, это не даетъ еще намъ основанія заключать, что эта норма не была для него обязательна. Одно не покрываетъ собою другого. Фактическія отношенія складываются подъ дѣйствіемъ самыхъ разнообразныхъ силъ, изъ которыхъ право не всегда является самой могущественной. Право можетъ въ отдѣльныхъ случаяхъ отступить—напр. передъ силой убѣжденія или религіознаго чувства, но это, конечно, не значитъ, что права и вовсе нѣтъ, или что оно уничтожено. Далѣе. Политическая литература даетъ богатый матеріалъ для характеристики княжеской и царской власти, и изслѣдователи очень охотно пользуются этимъ матеріаломъ. Но до сихъ поръ политическая литература играла въ изслѣдованіяхъ почти исключительно служебную роль. Напр. для характеристики княжеской власти въ XII вѣкѣ изслѣдователи пользовались поученіемъ Владиміра Мономаха, а для характеристики царской власти въ XVI в.—сочиненіями Іосифа Волоцкаго или перепиской Ивана Грознаго съ Курбскимъ. Но отъ того, какою является царская власть въ памятникахъ письменности, опасно заключать, что она была такою же и въ дѣйствительности. Никто еще не доказалъ, что измѣненіе характера царской власти въ русской письменности шло параллельно съ измѣненіемъ ея характера и ея предѣловъ въ дѣйствительности, а принимать это безъ доказательства нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній. Авторы политическихъ ученій принадлежатъ къ различнымъ направленіямъ и партіямъ и, потому, изобра-

---

русск. права ч. I изд. 4, стр. 351—360, 585—590. Но политическую литературу авторъ разсматриваетъ, какъ матеріалъ для характеристики царской власти de iure. Тамъ же, стр, 169—170, 352, 586.

жаютъ дѣйствительность односторонне, въ духѣ тѣхъ идей, которымъ они служатъ. Памятники политической литературы очень часто изображаютъ только идеалъ, они очень часто предваряютъ дѣйствительность и говорятъ, какъ о несомнѣнныхъ, о такихъ правахъ и такихъ ограниченіяхъ власти, которыя составляютъ лишь ихъ мечту; и, на-оборотъ, часто отрицаютъ такія права и ограниченія, которыя давно уже вошли въ жизнь. Поэтому, пользуясь памятникомъ политической литературы, никогда не слѣдуетъ забывать, что передъ нами только литературное произведеніе, и изображенный въ немъ идеалъ не слѣдуетъ принимать за дѣйствительность. Не слѣдуетъ ставить знакъ равенства между тѣмъ, что думали на Руси о власти князей и царей, и тѣмъ, какова эта власть была на самомъ дѣлѣ. Историческая же наука до сихъ поръ изучала юридическую природу царской власти вмѣстѣ съ ея фактическимъ положеніемъ, а древнерусскую политическую литературу — лишь, какъ матеріалъ для освѣщенія того и другого, и въ результатѣ мы не имѣемъ ни отвѣта на общій вопросъ о характерѣ и о предѣлахъ царской власти въ древней Руси, ни отвѣтовъ на три отдѣльные, указанные выше вопроса.

Слѣдовательно, чтобы добиться успѣха въ изученіи исторіи царской власти на Руси, необходимо строго отдѣлять вопросъ факта отъ вопроса права, а то и другое вмѣстѣ—отъ изображенія царской власти въ литературѣ. Для рѣшенія каждаго изъ этихъ вопросовъ надо пользоваться только соотвѣтственными источниками.

На слѣдующихъ страницахъ и будетъ сдѣлана попытка представить исторію русскихъ политическихъ ученій о предѣлахъ царской власти.

ГЛАВА II.

Общіе источники политическихъ идей въ древней Руси.

1. Св. Писаніе и отцы церкви.

Давно уже пользуется общимъ признаніемъ та мысль, что принятіе христіанства отразилось на политическихъ идеяхъ русскаго народа. Духовенство привезло съ собой изъ Византіи Библію, стало изъ нея черпать матеріалъ для своей политической проповѣди и, такимъ образомъ, перенесло на Русь ветхозавѣтное и христіанское ученіе о царской власти. Такъ говорятъ историки, и это не возбуждаетъ никакого сомнѣнія, пока рѣчь идетъ объ идеѣ богоустановленности княжеской власти и идеѣ покоренія земнымъ властямъ. Эти идеи, дѣйствительно, не разъ высказываются въ Библіи, и можно значительное количество текстовъ привести для ихъ подкрѣпленія. Но совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ ученіемъ о формѣ правленія и о предѣлахъ княжеской власти. Для обоснованія этого ученія политическая литература могла найти въ Библіи матеріалъ до крайности скудный, и что, пожалуй, еще важнѣе,—библейскіе тексты, которые можно собрать на эту тему, не даютъ вполнѣ опредѣленнаго отвѣта и допускаютъ очень различное толкованіе. На нихъ можно обосновать самыя разнообразныя ученія о характерѣ княжеской и царской власти.

Въ ветхозавѣтныхъ книгахъ сюда относятся слѣдующія мѣста. Въ 1 книгѣ Царствъ разсказывается, какъ израильскій народъ обратился къ Самуилу съ просьбой поставить надъ нимъ царя; Самуилъ въ отвѣтъ на это изобразилъ, по внушенію отъ Бога, власть царя: „сыновей вашихъ онъ возьметъ и приставитъ ихъ къ колесницамъ своимъ и сдѣ-

лаетъ всадниками своими, и будутъ они бѣгать предъ колесницами его... и дочерей вашихъ возьметъ, чтобъ онѣ составляли масти, варили кушанье и пекли хлѣбы; и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшіе возьметъ и отдастъ слугамъ своимъ;... и рабовъ вашихъ, и рабынь вашихъ, и юношей вашихъ лучшихъ, и ословъ вашихъ возьметъ и употребитъ на свои дѣла; отъ мелкаго скота вашего возьметъ десятую часть, и сами вы будете ему рабами; и возстенаете тогда отъ царя вашего, котораго вы избрали себѣ, и не будетъ Господь отвѣчать вамъ тогда" [1]). Нѣкоторые понимаютъ этотъ текстъ въ томъ смыслѣ, что Богъ не одобряетъ вообще монархическаго правленія и потому какъ бы слагаетъ съ себя отвѣтственность за возможныя послѣдствія [2]). Но это слишкомъ смѣлое толкованіе. Изъ содержанія всей главы вытекаетъ, что Богъ относился съ неодобреніемъ не къ монархическому правленію, а къ установленію вообще надъ израильскимъ народомъ земной свѣтской власти, вслѣдствіе чего онъ долженъ былъ выйти изъ непосредственнаго подчиненія Богу. Въ приведенныхъ же словахъ власть царя изображается, какъ власть не ограниченная рѣшительно ничѣмъ, такъ что ни личная свобода, ни собственность подданныхъ не ограждены отъ проявленій его власти. Еслибы въ ветхозавѣтныхъ книгахъ не было другихъ мѣстъ, въ которыхъ говорится о характерѣ царской власти, то можно было бы утверждать, что Ветхій Завѣтъ стоитъ за неограниченность царской власти въ смыслѣ свободы ея отъ какихъ бы то ни было нормъ, не ею установленныхъ. Но въ Ветхомъ Завѣтѣ можно найти мѣста и другого содержанія. Во Второзаконіи читаемъ: „Когда онъ (т. е. царь) сядетъ на престолѣ царства своего, долженъ списать для себя списокъ закона сего съ книги, находящейся у священниковъ левитовъ, и пусть онъ будетъ у него, и пусть онъ читаетъ его во всѣ дни жизни своей, дабы научался бояться Господа Бога своего и старался исполнять всѣ слова закона сего и постановленія сіи; чтобы не надмевалось

---

[1]) 1 Царствъ гл. 8, ст. 11—18.

[2]) П. Жанэ, Исторія государственной науки, т. I, русск. пер. 2 изд., стр. 196—197.

сердце его, и чтобы не уклонялся онъ отъ закона ни направо, ни налѣво, дабы долгіе дни пробылъ на царствѣ своемъ онъ и сыновья его посреди Израиля" [1]). Здѣсь царская власть изображается совершенно иначе. Ей не дается характеръ абсолютнаго, ничѣмъ не стѣсняемаго властительства; напротивъ, она ставится въ очень опредѣленныя рамки закона. Отступить отъ закона, измѣнить его царь не можетъ. Онъ связанъ закономъ, онъ блюдетъ его святость; можно сказать, что вся власть его, все его назначеніе состоитъ лишь въ исполненіи закона.

Какъ же примирить эти два противоположныя опредѣленія характера царской власти? Слѣдуетъ сказать, что политическая литература можетъ свободно обойтись безъ такого примиренія. Авторъ политическаго трактата можетъ въ силу разныхъ обстоятельствъ (случайное знакомство съ текстомъ, тенденціозность и друг.) остановиться на которомъ нибудь одномъ изъ приведенныхъ текстовъ, выдать его за выраженіе всей мысли Ветхаго Завѣта и, такимъ образомъ, подкрѣпить, обосновать собственную мысль. Такъ чаще всего и бываетъ: въ произведеніяхъ политической литературы приводится въ подтвержденіе выставленной идеи какой нибудь одинъ текстъ, между тѣмъ какъ въ св. Писаніи можно найти нѣсколько другихъ текстовъ, которые эту идею опровергаютъ. Если же разбирать приведенныя мѣста не въ пылу политической полемики, а спокойно, то примирить ихъ вовсе не представляется труднымъ. Тексты эти имѣютъ разное назначеніе: въ одномъ изображается идеалъ царя, въ другомъ— отклоненіе отъ идеала. Въ 8 главѣ 1 книги Царствъ Самуилъ имѣетъ въ виду отговорить израильтянъ отъ ихъ намѣренія—избрать себѣ царя и для этого рисуетъ передъ ними картину злоупотребленій царской властью, картину полнаго произвола, граничащаго съ тиранніей; это та перспектива, которая угрожаетъ израильскому народу—угрожаетъ не потому, чтобы это было нормальнымъ образомъ дѣйствій царя, а потому, что такое отклоненіе отъ нормы фактически возможно, и Богъ заранѣе слагаетъ съ себя

[1]) Второзак. гл. 17, 18—20. Та же мысль выражается и въ другихъ мѣстахъ, напр. Исаіи 32, 1.

отвѣтственность за это. Но Ветхій Завѣтъ не одобряетъ такихъ проявленій царской власти. Нормальной, правильной является въ его глазахъ монархія законная, монархія, ограниченная закономъ, даннымъ отъ Бога. Изображенію такой монархіи и посвящено приведенное мѣсто изъ Второзаконія. Что такова, дѣйствительно, мысль Ветхаго Завѣта, доказывается существованіемъ и другихъ мѣстъ, гдѣ также проводится идея объ ограниченіи царя закономъ и о соотвѣтственныхъ этому предѣлахъ повиновенія царю. Такъ, Писаніе говоритъ съ похвалою о тѣхъ, кто противился безбожнымъ повелѣніямъ вавилонскаго царя; Богъ награждалъ тѣхъ, кто боялся Его и не исполнялъ приказаній фараона [1]).

Какова судьба ветхозавѣтнаго ученія о царской власти въ русской политической литературѣ? Мы имѣемъ свидѣтельство, что книги Царствъ были извѣстны въ Россіи въ славянскомъ переводѣ уже въ концѣ XI вѣка, а пять книгъ Моисеевыхъ, въ томъ числѣ, значитъ, Второзаконіе, были переписаны въ Новгородѣ въ 1136 году и дошли до насъ въ спискѣ XV вѣка [2]). Слѣдовательно, уже съ самаго возникновенія у насъ политической мысли указанные тексты могли служить темой для разсужденія или могли быть приводимы, какъ цитата, для иллюстраціи и доказательства собственной теоріи. На самомъ дѣлѣ литература воспользовалась ими въ очень скромныхъ размѣрахъ. А именно, оба приведенныя мѣста, какъ кажется, вовсе не встрѣчаются въ нашей политической литературѣ раньше середины XVII вѣка, да и тамъ воспользовалось ими, сравнительно, очень небольшое число писателей. Сказать, чѣмъ объясняется пренебреженіе указанными текстами во всѣ предшествующія столѣтія, довольно трудно — тѣмъ болѣе, что пренебрежительнаго или недовѣрчиваго отношенія къ книгамъ Ветхаго Завѣта въ древней Руси вообще не замѣчалось.

---

[1]) Исх. гл. 1, 20—21; Дан. гл. 3 и 6.

[2]) Преосв. Макарій, Исторія русской церкви т. II, стр. 205 и 210 (по 2 изд.). И. Срезневскій, Древніе памятники русскаго письма и языка, 1882, стр. 56.

Взглядъ на характеръ царской власти и на предѣлы повиновенія ей, выраженный въ Новомъ Завѣтѣ, отличается гораздо большей опредѣленностью. Здѣсь нѣтъ текстовъ, которые бы противорѣчили одинъ другому, и которые бы нужно было примирять путемъ сложнаго толкованія. Сюда относится, прежде всего, извѣстное мѣсто въ Евангеліи отъ Матѳея, гдѣ повѣствуется, какъ на вопросъ фарисеевъ, слѣдуетъ ли давать подать кесарю, І. Христосъ отвѣтилъ имъ: „воздадите кесарева кесареви, и Божія—Богови" (гл. 22). Эти слова понимаютъ чаще всего въ смыслѣ проповѣди полнаго отдѣленія церкви отъ государства—такъ, какъ если бы Христосъ сказалъ: „отдавайте кесарю только кесарево" [1]. Такое пониманіе страдаетъ, конечно, нѣкоторою односторонностью и грѣшитъ, прежде всего, тѣмъ, что не принимаетъ въ разсчетъ историческую обстановку, въ которой слова эти были сказаны. Въ то время евреи находились въ подданствѣ у языческаго государя, который не признавалъ закона Моисеева. Поэтому, если бы І. Христосъ и установилъ принципъ невмѣшательства такого государя въ религіозныя убѣжденія и религіозныя дѣла еврейскаго народа, то это было бы вполнѣ понятно и естественно. Но трудно утверждать, что въ этой формулѣ заключается запрещеніе для христіанскаго государства имѣть какое бы то ни было отношеніе къ религіознымъ дѣламъ своихъ подданныхъ—христіанъ или къ христіанскому ученію и къ христіанской морали вообще. Этой мысли въ приведенныхъ словахъ не содержится [2]. Гораздо ближе къ тексту толкованіе, которое предлагаетъ большинство богослововъ. Именно, они согласны въ томъ, что въ этой формулѣ выражено двѣ мысли: 1) покореніе мірской власти есть общая для всѣхъ обязанность („возда-

---

[1]) Вмѣсто многихъ ссылокъ см. П. Троицкій, Церковь и Государство въ Россіи, М. 1909, стр. 10.

[2]) Въ святоотеческой литературѣ встрѣчаются, правда, ссылки на этотъ текстъ для доказательства того, что императоръ не долженъ касаться церковныхъ дѣлъ,—но исключительно въ примѣненіи къ такимъ императорамъ, которые или открыто исповѣдовали ересь или покровительствовали ересямъ. Слѣдовательно, и въ этихъ случаяхъ была разница въ вѣрѣ между государемъ и дух. писателемъ. См. напр. Творенія Аѳанасія Вел. ч. II, стр. 141.

дите кесарева кесареви"); 2) это покореніе не есть безусловное, оно не должно противорѣчить нашей обязанности послушанія Богу („Божія—Богови" [1]). Если принять это толкованіе, то можно будетъ сказать, что Евангеліе устанавливаетъ понятіе объ ограниченной царской власти—ограниченной въ томъ смыслѣ, что подданные обязаны ей повиноваться только въ извѣстныхъ предѣлахъ, и что, если она хочетъ, чтобы подданные никогда не отказывали ей въ повиновеніи, она сама не должна, въ своихъ проявленіяхъ, выходить за эти предѣлы. Предѣлы же эти устанавливаются закономъ Божіимъ. Слѣдовательно, условіемъ обязательности актовъ, исходящихъ отъ царской власти, является ихъ согласіе съ закономъ. Законъ Божій ограничиваетъ царскую власть. Достойно упоминанія, что ограничительный смыслъ придаетъ разсматриваемой формулѣ не каждая изъ двухъ заключающихся въ ней мыслей въ отдѣльности, а самое сопоставленіе этихъ мыслей.

Это евангельское ученіе объ ограниченіи свѣтской власти закономъ Божіимъ развивается и въ другихъ новозавѣтныхъ книгахъ. Въ Дѣяніяхъ ученіе это выражено въ формѣ общей мысли, что Богу нужно повиноваться больше, чѣмъ людямъ (гл. IV, 19 и V, 29). Хотя въ обоихъ случаяхъ, гдѣ эти слова встрѣчаются, апостолы обращаются съ нею къ синедріону т. е. къ высшей духовной власти, но не можетъ быть сомнѣнія, что они пріобрѣтутъ еще бо̀льшую силу, если ихъ примѣнить къ власти свѣтской. Духовная власть имѣетъ единственнымъ своимъ назначеніемъ—исполненіе закона Божія, имъ однимъ она должна руководиться въ своихъ дѣйствіяхъ, и если могутъ быть случаи, когда слѣдуетъ отказывать ей въ повиновеніи ради соблюденія подлинныхъ божескихъ законовъ, то въ дѣйствіяхъ свѣтской власти можетъ быть еще больше поводовъ къ тому, такъ какъ она имѣетъ другое назначеніе и руководится другими побужденіями. Въ Посланіяхъ эта мысль выражена въ извѣстномъ мѣстѣ посланія ап. Павла къ Римлянамъ: „Всяка душа властемъ предержащимъ да по-

[1] Еп. Михаилъ, Толковое Евангеліе кн. I, изд. 7, 1903, стр. 425; І. Бухаревъ, Толкованіе на Ев. отъ Матѳея, 1899, стр. 214. Ср. Hergenröther, Der Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit, стр. 6.

винуется. Нѣсть бо власть, аще не отъ Бога; сущія же власти отъ Бога учинены суть“ и т. д. (гл. XIII, 1—6) [1]). Изъ этой мысли канонисты дѣлаютъ слѣдующіе выводы по вопросу о предѣлахъ повиновенія свѣтской власти. 1) Если власть отъ Бога, и начальникъ есть Божій слуга, то его власть не можетъ быть неограниченной, потому что онъ самъ обязанъ повиновеніемъ Богу и не можетъ предписывать ничего такого, что было бы противно Божіей волѣ. 2) Повиноваться властямъ нужно за совѣсть; но это невозможно, если приказаніе, исходящее отъ власти, противорѣчитъ совѣсти. 3) Начальникъ есть Божій слуга на добро; поэтому онъ не можетъ запрещать добро и предписывать зло [2]).

Такимъ образомъ, новозавѣтное ученіе основано на томъ началѣ, что законъ Божій обязателенъ для всѣхъ—для государственной власти такъ же, какъ и для подданныхъ. Отсюда уже, какъ логическій выводъ, вытекаетъ мысль объ ограниченности царской власти закономъ Божіимъ и о предѣлахъ повиновенія ей. Такъ обыкновенно и понимала новозавѣтное ученіе послѣдующая литература.

Въ Россіи новозавѣтное ученіе о царской власти стало извѣстно въ скоромъ уже времени послѣ принятія христіанства. Не говоря уже о Евангеліи, посланіе ап. Павла къ Римлянамъ русскіе знали въ славянскомъ переводѣ ранѣе половины XI вѣка [3]). Хотя первое извѣстіе о книгѣ Апостольскихъ чтеній, списанной на славянскомъ языкѣ въ Россіи, дошло до насъ отъ 1215 года [4]), но нѣтъ сомнѣнія,

---

[1]) Интересные варіанты въ переводѣ этого мѣста см. Г. Воскресенскій, Древній славянскій переводъ Апостола и его судьбы до XV в. 1879, стр. 211, 219 и др. Варіанты, впрочемъ, не указываютъ на какое-нибудь особенное пониманіе текста, кромѣ развѣ одного перевода XI в.: всею душею владыкамъ прѣвладущимъ повинуйтеся (тамъ же, 211).

[2]) Hergenröther, op. cit. стр. 6—7. Надо оговориться, что это толкованіе принадлежитъ католическимъ канонистамъ; православные же толкователи не дѣлаютъ изъ приведенныхъ словъ такихъ выводовъ. См. напр. Еп. Никаноръ, Толковый Апостолъ, ч. II изд. 3, 1904, стр. 112—114.

[3]) Макарій, Ист. р. церкви т. I, стр. 117.

[4]) И. Срезневскій, Древніе памятники русскаго письма и языка, стр. 91—92. Изъ дошедшихъ до насъ рукописей указываютъ, правда,

что Апостолъ былъ извѣстенъ у насъ гораздо раньше; а такъ какъ приведенныя выше мѣста изъ Дѣяній входятъ въ кругъ Апостольскихъ чтеній (читаются на Ѳоминой недѣлѣ), то знакомство съ ними нужно отнести также къ первымъ годамъ христіанства. Конечно, это ученіе оказало свое вліяніе на опредѣленіе характера княжеской и царской власти въ русской политической литературѣ. Но вліяніе это можно замѣтить только на общемъ настроеніи и на общихъ взглядахъ на царскую власть, какіе высказываютъ различные представители политической литературы отъ начала ея вплоть до XVII вѣка. Болѣе же близкое, непосредственное вліяніе—вліяніе текста—было и здѣсь невелико. Очень немногіе изъ древнерусскихъ книжниковъ воспользовались приведенными текстами. Нѣкоторые, кромѣ того, ссылались на нихъ не для доказательства ограниченности царской власти, а для доказательства совсѣмъ другихъ мыслей, напр. обязанности покоренія царю, или основывали на нихъ ученіе о полновластіи.

У св. отцовъ церкви ученіе о предѣлахъ царской власти не нашло себѣ всесторонней обработки. Они разсматривали только два вопроса, относящихся къ этому ученію. Это, во-первыхъ, вопросъ объ отношеніи царской власти къ закону Божію и, вовторыхъ, вопросъ о правѣ царя вмѣшиваться въ дѣла церкви.

Перваго вопроса касался Василій Великій. Между его „нравственными правилами" есть правило 79-ое, говорящее о государѣ и о подданныхъ. Первая глава этого правила выставляетъ то положеніе, что „государямъ должно защищать постановленія Божіи", а вторая,—что „высшимъ властямъ должно повиноваться во всемъ, что не препятствуетъ исполненію Божіей заповѣди". При этомъ Василій В. ссылается на Рим. XIII, 1—4; Дѣян. V, 29 и Тим. III, 1. Главы эти заключаютъ въ себѣ только тѣ положенія, которыя сей-

---

болѣе древній списокъ Апостола, чѣмъ тотъ, который значится у Срезневскаго (ркп. М. Тип. Библ. № 24); но время его написанія опредѣляется предположительно XII—XIII в., а потому нельзя съ увѣренностью сказать, что онъ относится именно къ XII вѣку. См. Н. Волковъ, Статистическія свѣдѣнія о сохранившихся древнерусскихъ книгахъ, 1897, стр. 59.

часъ приведены, безъ всякаго дальнѣйшаго развитія и разъясненія [1]). Изъ нихъ можно заключить, что назначеніе царской власти—блюсти за исполненіемъ законовъ Божіихъ и содѣйствовать ихъ исполненію; отсюда—царь не можетъ издавать повелѣній, противорѣчащихъ этимъ законамъ. Если же онъ такія повелѣнія издаетъ, то подданные должны ему не повиноваться. Но вытекаетъ ли отсюда, что царь можетъ въ своихъ повелѣніяхъ касаться и церковныхъ дѣлъ, неизвѣстно. Правило выражено въ такой общей формѣ, что его съ одинаковымъ успѣхомъ можно привести, какъ за, такъ и противъ этого права.

Вопроса о правѣ царя вмѣшиваться въ церковныя дѣла касались Аѳанасій В. и Іоаннъ Златоустъ. Аѳанасій В. въ своемъ посланіи къ монахамъ, иначе называемомъ „Исторія аріанъ", приводитъ письмо еп. Осіи къ императору, покровителю аріанъ, въ которомъ высказывается мысль, что императоръ не имѣетъ права вмѣшиваться въ дѣла церковныя. „Тебѣ вручилъ Богъ царство, а намъ ввѣрилъ дѣла церкви... Посему, какъ намъ не позволено властвовать на землѣ, такъ и ты, царь, не имѣешь власти приносить кадило [2]). Хотя эти слова принадлежатъ не Аѳанасію, а Осіи, но Аѳанасій выражаетъ имъ полное одобреніе и восхваляетъ за нихъ Осію, такъ что все это ученіе историки не безъ основанія приписываютъ самому Аѳанасію [3]). У Іоанна Златоуста обращаютъ на себя вниманіе два его сочиненія: „О священствѣ" и „Бесѣды на слова прор. Исаіи". Въ первомъ изъ нихъ онъ проводитъ мысль о преимуществѣ священства передъ царствомъ и о томъ, что земные владыки имѣютъ власть только надъ тѣломъ, но не надъ душою. Во второмъ—Іоаннъ Златоустъ на примѣрѣ іудейскаго царя Озіи, котораго первосвященникъ Азарія изгналъ изъ храма, выясняетъ мысль, что царь долженъ соблюдать установленные для него предѣлы и не касаться того, что составляетъ область іерейскаго чина [4]).

---

[1]) Творенія Василія В., русск. переводъ т. VI, стр. 411—412.

[2]) Творенія Аѳанасія Вел., русск. переводъ, ч. II, стр. 141—142.

[3]) Hergenröther, op. cit., стр. 22.

[4]) Чичеринъ, Ист. полит. ученій ч. I, стр. 103—106. Hergenröther, op. cit., стр. 32—33. Творенія т. I, (1895), стр. 408, 418, т. VI, (1900), стр. 396—399, 411—412.

Невозможно утверждать, что всѣ эти сочиненія св. отцовъ были извѣстны въ древней Руси. Нравственныя правила Василія Вел. и между ними—правило 79-ое о государѣ и подданныхъ, повидимому, не было вовсе переведено. Переводились сочиненія его, преимущественно, аскетическаго содержанія, и изъ числа переведенныхъ есть одно слово, которое только по заглавію своему можетъ заставить думать, что рѣчь въ немъ идетъ о предѣлахъ царской власти („о начальствѣ и власти“ [1]). Сочиненія Аѳанасія В., посвященныя его борьбѣ съ аріанствомъ пользовались въ древней Руси почетной извѣстностью; ихъ охотно переводили и читали. Но то сочиненіе, о которомъ выше шла рѣчь, кажется, не было переведено. У Аѳанасія есть четыре сочиненія противъ аріанъ: 1) Къ епископамъ Египта и Ливіи—противъ аріанъ, 2) Четыре слова на аріанъ, 3) Апологія противъ аріанъ и 4) Исторія аріанъ. Изъ нихъ имѣются свѣдѣнія о переводѣ только первыхъ двухъ, а о второмъ, сверхъ того, знаемъ, что имъ пользовались жидовствующіе [2]). О переводѣ остальныхъ свѣдѣній нѣтъ. Іоаннъ Златоустъ принадлежалъ, какъ извѣстно, къ числу самыхъ любимыхъ авторовъ на Руси и былъ извѣстенъ не только въ переводахъ цѣльныхъ произведеній, но и въ большомъ количествѣ разнообразныхъ сборниковъ, составленныхъ изъ его произведеній. Однако, какъ разъ, его сочиненія о священствѣ и Бесѣды на прор. Исаію, повидимому, переведены не были [3]).

Такимъ образомъ, древняя русская письменность, по всей вѣроятности, совсѣмъ не могла воспользоваться тѣмъ главнымъ, что есть у отцовъ церкви о предѣлахъ царской власти. Взамѣнъ этого она имѣла передъ собой, конечно, цѣлый

[1]) А. Архангельскій, Творенія отцовъ церкви въ древнерусской письменности. Ж. М. Н. П. 1888, № 7, стр. 30 и сл. А. Соболевскій, Переводная литература Московской Руси, 1903, стр. 295.

[2]) А. Архангельскій, тамъ же, стр. 4—6. А. Соболевскій тамъ же, стр. 398.

[3]) А. Архангельскій, тамъ же, № 8, стр. 203—232. На соборѣ 1667 г. читались выдержки изъ разныхъ словъ І. Златоуста о священствѣ; вѣроятнѣе всего, что выдержки дѣлались по славянскому переводу, но утверждать это за достовѣрное нельзя. См. Н. Каптеревъ, Патріархъ Никонъ и царь Алексѣй Михайловичъ, т. II, 1912, стр. 228—231.

рядъ сборниковъ, въ которыхъ могли встрѣчаться отдѣльныя мысли, изреченія и разсужденія на указанную тему. Такъ, уже съ XII вѣка были въ большомъ ходу Пандекты Никона Черногорца — своего рода энциклопедія изъ твореній отцовъ церкви [1]). Слово 40-е Пандектовъ касается вопроса о неподлежаніи іереевъ обыкновенному суду [2]) и могло, разумѣется, оказать вліяніе, какъ на законодательное рѣшеніе этого вопроса, такъ и на обсужденіе его въ политической литературѣ. Но, въ общемъ, вліяніе святоотеческой литературы на русскія ученія о предѣлахъ царской власти, даже и чрезъ посредство сборниковъ, не могло быть очень значительнымъ. Разумѣется, и здѣсь имѣетъ значеніе то, что раньше было сказано о вліяніи новозавѣтнаго ученія. Вліяніе текста не было велико; но отсюда нельзя заключать, что и вообще не было никакого вліянія въ этомъ вопросѣ со стороны св. отцовъ. Творенія св. отцовъ были въ древней Руси широко распространены, были любимымъ предметомъ чтенія и оказали, несомнѣнно, громадное вліяніе на все направленіе мысли, по крайней мѣрѣ, тѣхъ общественныхъ круговъ, изъ которыхъ выходили политическіе писатели. Люди вчитывались въ творенія отцовъ церкви, вникали въ ихъ образъ мыслей и незамѣтно привыкали смотрѣть на вещи такъ, какъ смотрѣли они. Поэтому и въ вопросѣ о предѣлахъ царской власти могло быть и, вѣроятно, было внутреннее вліяніе, которое заставляло разрѣшать этотъ вопросъ въ духѣ и въ направленіи отдѣльныхъ, можетъ быть — наиболѣе любимыхъ, отцовъ церкви. Доказать такое вліяніе, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, конечно, очень трудно, если не вовсе невозможно. Уже одно то затрудняетъ дѣло, что воззрѣнія отцовъ церкви на предѣлы царской власти не отличаются ни оригинальностью, ни особой разработанностью. Они или прямо повторяютъ новозавѣтное ученіе или только дѣлаютъ выводы изъ новозавѣтныхъ и ветхозавѣтныхъ текстовъ. Эти выводы могли русскіе книжники сдѣлать и сами.

Что же касается вліянія текста, то съ этой стороны относительно св. Писанія и отцовъ церкви можно сдѣлать одно

---

[1]) А. Архангельскій, тамъ же, № 8, стр. 292 и слѣд.

[2]) И. Срезневскій, Свѣдѣнія и замѣтки о малоизвѣстныхъ и неизвѣстныхъ памятникахъ, LV, стр. 248.

общее замѣчаніе. Въ древнерусскихъ ученіяхъ о предѣлахъ царской власти, какъ и вообще въ древнерусской письменности, встрѣчается много выписокъ изъ того и изъ другого источника и дѣлается множество ссылокъ на различныя книги Библіи и на разнообразныя святоотеческія писанія. Но это все не тѣ мѣста, которыя были выше приведены, какъ относящіяся къ вопросу о предѣлахъ царской власти; въ громадномъ большинствѣ случаевъ выписки и ссылки совсѣмъ не затрагиваютъ этого вопроса и, повидимому, не имѣютъ даже къ нему никакого отношенія, такъ что при первомъ взглядѣ ихъ можно было бы счесть въ ученіяхъ о предѣлахъ царской власти совершенно неумѣстными. Объясняется это двумя причинами. Во-первыхъ, ученія о предѣлахъ царской власти развивались въ древнерусской письменности не отдѣльно, не какъ нѣчто самостоятельное (т.-е. не какъ развитіе одной только этой темы), а въ связи съ общимъ политическимъ міровоззрѣніемъ. Взгляды того или другого книжника на предѣлы царской власти были обыкновенно только выводомъ изъ его взглядовъ на какой-нибудь другой политическій вопросъ. Напримѣръ, ученіе о предѣлахъ царской власти могло быть выводомъ изъ ученія о превосходствѣ священства или изъ ученія о гармоніи свѣтской и духовной власти. А при этомъ приводимыя авторомъ выписки и ссылки должны были имѣть доказательное значеніе уже не для ученія о предѣлахъ царской власти, а для той теоріи, на которую это ученіе опиралось. Поэтому и неудивительно, если онѣ не имѣютъ къ этому ученію прямого отношенія; зато онѣ имѣютъ къ нему отношеніе косвенное.

Другая причина заключается въ стремленіи древнерусскихъ писателей искать подкрѣпленія всѣхъ своихъ мыслей въ св. Писаніи и у отцовъ церкви. Они любили или прямо выражаться словами, почерпнутыми въ томъ и другомъ источникѣ, или же, по крайней мѣрѣ, показать читателю, что ихъ мысли не представляютъ ничего новаго по сравненію съ св. Писаніемъ и отцами Церкви, и суть не болѣе, какъ выводы изъ нихъ. Митрополитъ Іона напр. прямо заявляетъ въ своемъ посланіи къ новгородцамъ (1448—1458): „пишемъ не отъ себя, но отъ божественнаго и священнаго Писа-

нія" [1]). Поэтому очень часто случалось такъ, что мыслитель сначала составлялъ свое мнѣніе о характерѣ или о предѣлахъ царской власти, а потомъ уже старался подыскать текстъ, который бы оправдывалъ его мысль. Иногда отысканный текстъ невполнѣ соотвѣтствовалъ данной мысли, но авторъ, увлеченный идеей, не замѣчалъ этого и извлекалъ изъ текста нужную ему мысль путемъ соотвѣтственнаго толкованія. Въ этихъ случаяхъ ссылка имѣла не столько доказательное значеніе, сколько украшающее.

2. Византія.

Извѣстно, что древняя русская письменность находилась подъ сильнымъ византійскимъ вліяніемъ, такъ что нѣкоторыя темы и идеи прямо перешли на Русь изъ Византіи [2]). Естественно возникаетъ вопросъ: не оказала ли Византія свое вліяніе на тѣ памятники русской письменности, въ которыхъ развиваются ученія о предѣлахъ царской власти? А если такое вліяніе было, то важно установить, въ чемъ именно оно могло заключаться, т.-е. какія именно идеи могла Византія передать русской письменности, и насколько эти идеи опредѣлили развитіе русскихъ ученій о предѣлахъ царской власти. Вліяніе Византіи на ученіе о предѣлахъ царской власти могло быть вліяніемъ ея практики или ея права или же, наконецъ, ея политической литературы; поэтому для рѣшенія поставленнаго вопроса нужно выяснить, какія идеи можно было извлечь изъ всѣхъ этихъ источниковъ.

Практика государственныхъ отношеній въ Византіи, какъ и у всякаго другого народа, отличалась большимъ разнообразіемъ. На пространствѣ тысячелѣтней византійской исторіи можно указать цѣлый рядъ императоровъ, которые от-

---

[1]) А. И. I, стр. 90.

[2]) Е. Пѣтуховъ, Русская литература, изд. 2, 1912, стр. XVI—XXI; Н. Поповъ, Объ изученіи византійской исторіи. Бог. В. 1893, сент. стр. 342, и друг. Ср. А. Пыпинъ, Ист. р. литературы, изд. 2, т. I, стр. 52—53.

носились съ уваженіемъ къ законамъ, признавали установленный порядокъ и считались съ правами, принадлежащими различнымъ государственнымъ учрежденіямъ. Немало было примѣровъ и противоположной политики. Были государи, которые смотрѣли на себя, какъ на полновластныхъ властителей, ничѣмъ рѣшительно не ограниченныхъ, и соотвѣтственно этому взгляду, а иногда просто подчиняясь своему характеру, держали себя настоящими тираннами или совершали отдѣльныя тиранническія дѣйствія [1]). Въ области отношеній императорской власти къ церкви было такое же разнообразіе. Одни императоры, добровольно или по принужденію, признавали неприкосновенность церковныхъ законовъ [2]) и подчинялись власти духовной іерархіи [3]). Другіе, на-оборотъ, ставили свою волю выше всѣхъ каноновъ и считали себя въ правѣ вмѣшиваться во всѣ церковныя дѣла. Такъ, Юстиніанъ въ своихъ новеллахъ устанавливаетъ строй монастырской жизни, опредѣляетъ порядокъ избранія игуменовъ, епископовъ, священниковъ, указываетъ порядокъ церковнаго суда [4]). Отношеніе византійскаго общества къ этой разнообразной практикѣ тоже не всегда было одинаковое. Бывали случаи, что политика одного и того же императора вызывала въ однихъ осужденіе, а въ другихъ одобреніе. Большею частью это бывало тогда, когда православный императоръ принималъ рѣшительныя мѣры противъ распространенія ереси или императоръ-еретикъ стѣс-

---

[1]) Напр. А. Лебедевъ, Историческіе очерки состоянія византійско-восточной церкви отъ конца XI до половины XV вѣка, изд. 2, стр. 47 и слѣд. (характеристика правомѣрнаго образа дѣйствій Іоанна Комнина стр. 55—56); Ю. Кулаковскій, Исторія Византіи, III, стр. 253, 266—268 (характ. Юстиніана II).

[2]) Ѳ. Кургановъ, Отношенія между церковною и гражданскою властью въ Византійской имперіи, 1880, стр. 90, 220 и друг.

[3]) A. Athanasiades, Die Bergündung des orthodoxen Staates durch Kaiser Theodosius den Grossen, 1902, стр. 41, 42.—О вмѣшательствѣ епископовъ въ гражданскія дѣла см. Кургановъ, стр. 481, 583 и друг.

[4]) G. Pfannmüller, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians, 1902, стр. 34—38, 43—51, 66—71, 75—88. Ср. Объ образѣ дѣйствованія православныхъ государей греко-римскихъ въ IV, V, VI вѣкахъ въ пользу церкви, М. 1860.

нялъ православіе. Весьма понятно, что въ такихъ случаяхъ православные и еретики расходились между собой относительно права императора вмѣшиваться въ дѣла церкви. Но случалось и такъ, что дѣйствія одного и того же императора находили себѣ различную оцѣнку у разныхъ представителей православнаго общества. Такъ, напримѣръ, къ церковной политикѣ Мануила Комнина (XII в.), который въ этомъ отношеніи сильно напоминалъ Юстиніана, отнесся въ высшей степени отрицательно византійскій историкъ Никита Хоніатъ и обвинялъ его въ присвоеніи не принадлежащихъ ему правъ церковнаго управленія; напротивъ, Евстафій Ѳессалоникійскій восхваляетъ Мануила именно за его участіе въ церковныхъ дѣлахъ [1]).

Отсюда видно, что византійская практика не заключала въ себѣ никакихъ опредѣленныхъ идей относительно предѣловъ царской власти; изъ нея, при желаніи, можно было извлечь идеи самыя разнообразныя и даже одна другой противоположныя. Это и отмѣчаютъ историки. Въ памятникахъ русской политической литературы встрѣчаются ссылки на различные факты византійской исторіи, въ зависимости отъ той цѣли, какую ставили себѣ авторы, а можетъ быть, и въ зависимости отъ случайнаго знакомства съ тѣми или другими источниками. Въ русской литературѣ можно указать ссылки на факты византійской исторіи, которые могутъ служить для обоснованія идеи ограниченной царской власти, для доказательства ученія о правѣ царя на вмѣшательство въ церковныя дѣла и, на-оборотъ, на такіе факты, которые говорятъ за подчиненіе царя церкви; встрѣчаются ссылки на такіе факты, которые должны оправдать совершеніе отдѣльныхъ тиранническихъ дѣйствій [2]). Такимъ образомъ, византійская практика не могла сообщить и въ дѣйствительности не сообщила никакого единства русской политической литературѣ въ ученіи о предѣлахъ царской власти. Изъ этой практики подбирались отдѣльные при-

---

[1]) А. Лебедевъ, Историческіе очерки, стр. 123—125.

[2]) Ф. Терновскій, Изученіе византійской исторіи и ея тенденціозное приложеніе въ древней Руси, вып. I, стр. 26, 29, 32, 44; вып. II, стр. 147.

мѣры, какіе были нужны на данный случай [1]), и, слѣдовательно, общій характеръ литературы этого вопроса и результатъ, къ которому привело литературное развитіе его, опредѣлились не византійской практикой, а тѣмъ міровоззрѣніемъ—порою, можетъ быть, невполнѣ сознаннымъ,—которое заставляло дѣлать изъ нея тотъ или другой выборъ. Отсутствіе единства въ византійской практикѣ лишило ее возможности оказать рѣшающее вліяніе на русскія ученія о предѣлахъ царской власти и сдѣлало ее кладеземъ, изъ котораго черпались факты для доказательства уже готовыхъ положеній.

Больше единства и больше опредѣленности можно, казалось бы, ожидать отъ нормъ византійскаго права, въ которыхъ устанавливаются предѣлы и характеръ власти византійскаго императора. Но если поставить вопросъ, какая форма правленія была въ Византіи, какою властью обладалъ de iure византійскій императоръ, и за разрѣшеніемъ этого вопроса обратиться къ историкамъ, то окажется, что на этотъ счетъ между ними нѣтъ полнаго согласія. Одни историки утверждаютъ, что византійскій императоръ обладалъ неограниченной властью, другіе, на-оборотъ,—что его власть была строго ограничена.

Прежніе историки, безъ всякихъ оговорокъ, приравнивали византійскую имперію къ деспотіи. По ихъ взглядамъ, верховная государственная власть цѣликомъ принадлежала императору, въ его рукахъ сосредоточивалась вся законодательная и административная власть; онъ или совсѣмъ не зналъ никакихъ сдержекъ, или эти сдержки были до крайности призрачными и не имѣли никакой дѣйствительной силы [2]). Нѣкоторые изъ позднѣйшихъ изслѣдователей высказываютъ такое же мнѣніе. Во многихъ трудахъ по византійской исторіи мы продолжаемъ читать, что византійскіе императоры не были связаны никакими законами и заявляли притязаніе на то, чтобы быть полными господами во всѣхъ свѣтскихъ и церковныхъ дѣлахъ. Еще и теперь

[1]) Терновскій, тамъ же II, стр. 112—113.

[2]) Напр. Гиббонъ, Исторія упадка и разрушенія Римской имперіи, русск. пер., М. 1885, ч. VI, стр. 223—224; Mortreuil, Histoire du droit byzantin, 1846, t. III, стр. 35.

многіе очень охотно обозначають византійское государственное устройство именемъ деспотіи [1]). Но на ряду съ этимъ высказываются и противоположные взгляды. Такъ, еще Крумбахеръ замѣтилъ, что въ Византіи далеко не было того абсолютизма, какой принято себѣ представлять, какъ только заходитъ о ней рѣчь [2]). Н. Скабалановичъ также не считаетъ вполнѣ правильнымъ то мнѣніе, что власть византійскихъ императоровъ была абсолютна. Онъ соглашается, что императоръ въ представленіи византійцевъ рисовался, какъ неограниченный монархъ, имѣющій возможность не стѣсняться законами. Но, нарушая законы, онъ поступалъ, какъ тираннъ, и общество относилось съ неодобреніемъ къ его дѣйствіямъ. „Возможность фактическая не была еще законнымъ правомъ". Съ юридической же точки зрѣнія, императоръ не могъ нарушать законы, а, на-оборотъ, обязанъ былъ защищать ихъ неприкосновенность [3]). Съ особенною же обстоятельностью развилъ взглядъ на византійскаго императора, какъ на монарха ограниченнаго, англійскій византинистъ Bury. Онъ обращаетъ вниманіе, прежде всего, на то, что императоръ получалъ свою власть не въ силу законнаго порядка престолонаслѣдія, а по избранію. Императора избиралъ или весь народъ или, чаще всего, войско, а утвержденіе выборовъ принадлежало Сенату, который, впрочемъ, и самъ имѣлъ избирательное право. Это свое право онъ могъ осуществлять не только тогда, когда престолъ былъ свободенъ, а въ любое время. По основному государственному закону, дѣйствовавшему въ старомъ Римѣ и продолжавшему дѣйствовать въ Византіи, народъ могъ не только избирать

---

[1]) I. Mispoulet, Les institutions politiques des Romains, t. I, 1882, стр. 237; ср. 297—300. L. Bréhier, La conception du pouvoir impérial en Orient, Revue hist. t. 95 (1907), стр. 75—79. K. Schenk, Kaiser Leons III Walten im Inneren, Byz. Zeitschr. Bd. V, стр. 265—266; W. Fischer, Ein Wort über Byzantinismus, Zeitschr. f. Gesch. u. Politik, V, (1888), стр. 990—992. Ср. Mommsen, Abriss des Römischen Staatsrechts, 1893, стр. 351—352. Ср. Ѳ. Успенскій, Исторія византійской имперіи, т. I, стр. 564—565; о неограниченной власти имп. Юстиніана, стр. 414—416.

[2]) Gesch. der byz. Litt., 2 изд., стр. 23.

[3]) Н. Скабалановичъ. Византійское государство и церковь въ XI вѣкѣ, 1884, стр. 132—133.

императора, но и низлагать его. Законнаго, формальнаго порядка низложенія императора не было, но у гражданъ были всѣ средства добиться его низложенія, и при томъ средства вполнѣ законныя. Если императоръ возбуждалъ противъ себя неудовольствіе, можно было провозгласить новаго императора, и, если онъ получалъ поддержку со стороны войска и Сената, старый императоръ принужденъ былъ уступить ему мѣсто, удалившись въ монастырь или какимъ нибудь инымъ способомъ отказавшись отъ общественной жизни. Словомъ, народу и, въ частности, войску и Сенату принадлежало „право революціи". Внѣшнимъ знакомъ царскаго достоинства была корона, и ее императоръ получалъ отъ представителя тѣхъ, кто вручилъ ему верховную власть. Въ IV вѣкѣ корону возлагалъ на императора префектъ, какъ представитель войска, съ половины V вѣка эта почетная обязанность переходитъ къ константинопольскому патріарху. Коронованіе императора вовсе не имѣло, по мнѣнію Bury, значенія религіознаго акта, и это видно изъ того, что оно совсѣмъ не было необходимо. Надъ воцарившимся императоромъ большею частью, правда, совершался этотъ обрядъ, но было не мало случаевъ, когда обходились и безъ него. Отсюда Bury заключаетъ, что патріархъ, совершая обрядъ коронованія, дѣйствовалъ не какъ представитель церкви, а скорѣе какъ представитель христіанскаго общества, или просто какъ сановникъ [1]). Не религіозной обрядъ и не согласіе церкви давали императору право на власть, а избраніе. Это одно уже клало особый отпечатокъ на характеръ его власти. За свои дѣйствія императоръ не былъ, правда, ни передъ кѣмъ отвѣтственъ: не было органа, который имѣлъ бы право его контролировать; но избиратели могли во время избранія поставить ему рядъ условій и тѣмъ сдѣ-

[1]) Также смотритъ на коронованіе виз. императоровъ W. Sickel, Das byzantinische Krönungsrecht Byz. Zeitschr. т. VII, (1898), стр. 511—557.—Интересно отмѣтить, что во время коронованія въ Византіи читались Іоан. X, 1—16 и Евр. XII, 28—XIII, 6, текстъ которыхъ заключаетъ въ себѣ наставленіе императору, а не увѣщаніе подданныхъ ему покоряться; теперь читаются Мѳ. XXII, 15—22 и Рим. XIII, 1—7. См. Хр. Лопаревъ, Къ чину царскаго коронованія въ Византіи. Сборникъ статей въ честь Д. Ѳ. Кобеко, 1913, стр. 5.

лать его власть ограниченною. Такъ, Сенатъ могъ потребовать отъ императора (какъ это было съ Анастасіемъ I) присяги, что онъ будетъ управлять по совѣсти и не будетъ мстить своимъ прежнимъ врагамъ. Далѣе, для избранія необходимо было исповѣдовать православную вѣру, и это открывало путь для новыхъ ограниченій. Когда встрѣчалась въ томъ надобность, т.-е. когда императора можно было заподозрить въ склонности къ ереси, патріархъ заставлялъ его подписывать присягу, что онъ не будетъ вводить въ церкви никакихъ новшествъ. Извѣстно много случаевъ такой присяги. Но гораздо больше еще, чѣмъ подобная присяга, связывали императора неписанные законы, какъ они связываютъ и англійскаго короля. Императоръ имѣлъ право творить законы, но никогда не возникало сомнѣнія въ томъ, что акты своей власти онъ обязанъ согласовать съ дѣйствующими законами. Теоретически, онъ стоялъ надъ законами, практически—онъ былъ связанъ законами (alligatus legibus), какъ это и выразилъ вполнѣ опредѣленно Ѳеодосій II, и повторилъ Василій I. Сенату не принадлежало ни малѣйшей доли верховной власти, но по обычаю императоръ долженъ былъ предлагать нѣкоторыя дѣла Сенату для предварительнаго одобренія, и при слабыхъ императорахъ Сенатъ пользовался этимъ и составлялъ ему оппозицію. Не малое ограниченіе заключало въ себѣ также обязательство не нарушать постановленія вселенскихъ соборовъ. Все это, вмѣстѣ взятое, и даетъ Bury основаніе утверждать, что византійскій императоръ вовсе не походилъ на воображаемаго неограниченнаго автократора, а обладалъ властью строго ограниченною [1].

Если мы затронемъ одинъ частный вопросъ, касающійся власти византійскаго императора,—его отношеніе къ церкви, то и здѣсь встрѣтимъ большое разногласіе въ литературѣ. Одни ученые утверждаютъ, что въ рукахъ византійскаго императора сосредоточивалась не только высшая свѣтская,

[1] J. Bury, The constitution of the Later Roman Empire, 1910, стр. 8—12, 26—31. Къ этому взгляду примыкаетъ и Ю. Кулаковскій, Исторія Византіи, т. I, изд. 2, стр. 26—28.

но и высшая духовная власть, т.-е. власть церковнаго законодательства, управленія и суда. Императоръ сохранилъ за собой тѣ прерогативы, которыя онъ имѣлъ, какъ языческій pontifex maximus, и его верховенство надъ церковью выражалось въ томъ, что церковныя учрежденія, напр. церковный судъ, пользовались не собственною властью, а властью, делегированною императоромъ [1]). По мнѣнію другихъ, на-оборотъ, императоръ самъ былъ ограниченъ церковными законами, его власть не простиралась на сферу церковныхъ отношеній, и онъ имѣлъ право только возводить каноны въ значеніе государственныхъ законовъ. Въ случаѣ столкновенія государственныхъ законовъ съ церковными канонами послѣдніе имѣли преимущество. Цезаропапизмъ, т.-е. соединеніе въ одномъ лицѣ власти императора съ достоинствомъ первосвященника, былъ въ Византіи только явленіемъ временнымъ, случайнымъ, злоупотребленіемъ отдѣльныхъ лицъ. И церковь всегда боролась съ этимъ злоупотребленіемъ и отстаивала начало независимости церкви отъ власти императора [2]).

Чѣмъ объяснить это разногласіе ученыхъ изслѣдователей? Одну изъ причинъ его можно, конечно, видѣть въ различіи теоретическихъ воззрѣній, съ которыми изслѣдователи приступаютъ къ изученію Византіи. Если вообще міровоззрѣніе ученаго отражается, даже противъ его желанія, на ходѣ его работъ, то это въ особенности неизбѣжно при изученіи такого сложнаго явленія, какъ византійская государственная жизнь. Тутъ играетъ роль и взглядъ на разныя формы правленія, и мнѣніе о нормальныхъ отношеніяхъ

---

[1]) A. Gasquet, De l'autorité imperiale en matière religieuse en Byzance, 1879, стр. 37, 117—118, 165—166 и др.; H. Gelzer, Das Verhältniss von Staat und Kirche in Byzanz. Hist. Zeitschr. т. 86, стр. 193 и слѣд.; Н. Суворовъ, Учебникъ церковнаго права, 5-ое изд. 1913 г., стр. 75—76, 464—465. Ср. его же предисл. къ книгѣ Маасена, Девять главъ о свободной церкви, 1882, стр. IX—XIV. Ср. Г. Гельцеръ, Очерки культурной исторіи Византіи. Оч. по исторіи Византіи подъ ред. В. Бенешевича, вып. II, 1912, стр. 68—76; Ю. Кулаковскій, т. I, стр. 115, 123—124.

[2]) Н. Соколовъ, О византинизмѣ въ церковно-историческомъ отношеніи, Хр. Чт., 1903, дек. стр. 740—746.

между церковью и государствомъ, и многое другое [1]). Но для разногласія есть, безъ сомнѣнія, и вполнѣ объективныя причины. Во-первыхъ, многое въ византійской государственной жизни, какъ и въ древней Руси, опредѣлялось не писаннымъ закономъ, а обычаемъ. На обычаѣ основывались и главнѣйшія полномочія императора, и его отношеніе къ церкви. А обычай въ государственныхъ отношеніяхъ трудно отдѣлить отъ практики, въ особенности, когда онъ идетъ въ разрѣзъ съ закономъ. Здѣсь открывается широкое поле для самыхъ разнообразныхъ, даже противоположныхъ другъ другу толкованій. Во-вторыхъ, и это самое главное, тысяча лѣтъ, въ теченіе которыхъ продолжалось существованіе Византіи, представляютъ настолько длинный періодъ, что за это время могло много разъ измѣниться ея государственное устройство, или, по крайней мѣрѣ, могли измѣниться предѣлы и характеръ императорской власти, какъ они опредѣляются нормами права. А это даетъ возможность каждому изслѣдователю, отдавая предпочтеніе или удѣляя больше вниманія однимъ нормамъ византійскаго права передъ другими, выставлять свою характеристику византійскаго государственнаго строя и приводить въ ея пользу вполнѣ безспорныя, объективныя основанія. А что опредѣленія византійскаго права, касающіяся предѣловъ императорской власти, съ теченіемъ времени, дѣйствительно, измѣнялись, это можно видѣть даже изъ самаго краткаго обзора его главнѣйшихъ памятниковъ.

Въ Византіи продолжало дѣйствовать извѣстное положеніе римскаго права: princeps legibus solutus est. Положеніе это вошло въ Пандекты (Dig. I. 3, 31), и, по мнѣнію историковъ римскаго права, имѣло на востокѣ больше значенія, чѣмъ на западѣ [2]). Это доказывается косвенно и тѣмъ, что оно было помѣщено въ Василикахъ, законодательномъ

---

[1]) См. разсужденіе о формахъ правленія въ началѣ назв. книги Bury.—О католической тенденціи въ вопросѣ о сущности византинизма см. П. Гидуляновъ, Восточные патріархи, 1908, стр. 45 и слѣд.

[2]) L. Mitteis, Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs. 1891, стр. 9.

сборникѣ IX вѣка [1]). А близкое къ этой мысли положеніе Юстиніановыхъ Институцій, закрѣпляющее за императоромъ неограниченную законодательную власть — quod principi placuit legis habet vigorem (Inst. I tit. 2 § 6) — встрѣчается еще раньше Василикъ въ греческомъ Парафразѣ Ѳеофила, юриста VI вѣка. При этомъ Ѳеофилъ снабжаетъ это положеніе комментаріемъ, имѣющимъ цѣлью убѣдить читателя, что народъ перенесъ на императора всю полноту власти [2]). Эта фраза — princeps legibus solutus est — сказана была Ульпіаномъ по одному частному случаю, и первоначально ей, можетъ быть, и не придавали того смысла, что императоръ свободенъ отъ всѣхъ законовъ государства [3]). Но позднѣе она пріобрѣла именно такое значеніе (а по мнѣнію нѣкоторыхъ романистовъ, она и всегда имѣла его) — значеніе формулы, выражающей абсолютизмъ, полную неограниченность императорской власти [4]). Въ такомъ пониманіи указанная формула пользовалась настолько большимъ авторитетомъ, что еще въ XII вѣкѣ знаменитый греческій канонистъ Валь-

---

[1]) Basilik. II, 6, 1: ὁ βασιλεὺς τοῖς νόμοις οὐχ ὑποκεῖται. Heimbach, Basilicorum libri LX, t. I, p. 87.

[2]) E. Ferrini, Institutionum graeca Paraphrasis Theophilo Antecessori vulgo tributa, 1884—87, I стр. 13. Съ другой стороны, Ѳеофилъ повторяетъ мысль Институцій, что правообразующая сила находится также у Сената и у народа.— Выражала ли эта формула первоначально только ту мысль, что императору принадлежитъ законодательная власть (по идеѣ неограниченная), или ее понимали въ томъ смыслѣ, что императорскій указъ имѣетъ силу закона во всѣхъ однородныхъ случаяхъ, и принято ли было это толкованіе въ Византіи,— слѣдуетъ пока считать спорнымъ. Ср. В. Безобразовъ, Журн. М. Н. Пр. 1898, ч. 319, стр. 411—412; Mispoulet, Les institutions politiques des Romains, II, стр 443—444, понимаетъ указ. формулу въ смыслѣ неограниченной законодательной власти. Текстъ Институцій даетъ, повидимому, основаніе для такого толкованія: § 3. Scriptum autem ius est lex, plebiscitum, senatusconsultum, principum placita, magistratuum edicta, responsa prudentum. § 6. Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem: quum lege regia, quae de eius imperio lata est, populus ei et in eum omne imperium suum et potestatem concedat. Quodcunque ergo imperator per epistolam constituit, vel cognoscens decrevit, vel edicto praecepit, legem esse constat.—Ср. Heimbach, I, pag. 87—88.

[3]) Mommsen, Römisches Staatsrecht, т. II, стр 711.

[4]) Mispoulet, op. cit. I, стр. 235, 373, 379.

самонъ счелъ нужнымъ выступить противъ нея съ пространнымъ опроверженіемъ [1]). Отголосокъ этой формулы можно видѣть въ 105 новеллѣ Юстиніана, гдѣ говорится (§ 4), что Богъ подчинилъ царю законы (τοὺς νόμους ὑποτέθεικε), и что царь самъ есть живой законъ.

Въ тоже самое время императоры стали вносить въ правосознаніе совершенно иныя начала. Такъ, въ предисловіи къ 6-й новеллѣ Юстиніана устанавливается отношеніе между гражданской и церковной властью. Всевышняя благость вручила людямъ два величайшихъ дара: священство и царство. Изъ нихъ первое служитъ божественному, второе заботится о человѣческомъ, но оба происходятъ отъ одного начала и украшаютъ человѣческую жизнь; поэтому для царей нѣтъ болѣе важной заботы, какъ достоинство священниковъ, которые, съ своей стороны, возносятъ за царей молитвы къ Богу. Основываясь на этомъ, предисловіе объявляетъ, что гармоническое, согласное дѣйствіе обѣихъ властей будетъ достигнуто тогда, когда каждая будетъ строго выполнять свою задачу. Вмѣстѣ съ тѣмъ отсюда выводится обязанность царей заботиться о догматахъ вѣры и о достоинствѣ священства, и соблюдать священные каноны [2]). Въ предисловіи къ 137 новеллѣ того же императора высказывается мысль, что, если въ цѣляхъ общей безопасности мы считаемъ нужнымъ строго соблюдать государствен-

---

[1]) Ѳ. Кургановъ, Отношенія между церковною и гражданскою властію въ Византійской Имперіи, стр. 63—64.

[2]) Maxima inter homines sunt Dei dona a supera benignitate data, sacerdotium et imperium, quorum illud quidem divinis inservit, hoc vero humanes res regit eorumque curam gerit, atque utrumque ab uno eodemque principio proficiscitur, et humanam vitam exornat, ut nihil imperatoribus aeque curae sit, quam sacerdotum honestas; hi enim etiam pro illis Deo supplicant. Nam si illud omni ex parte inculpatum est et fiducia Dei pollet, hoc vero recte et decenter traditam sibi rempublicam regit, bona quaedam erit harmonia, quae omnem utilitatem humano generi praebeat. Maximae igitur curae nobis sunt cum vera Dei dogmata, tum etiam sacerdotum honestas, quam si illi servent, magna bona Deum nobis daturum, quaeque habemus nos firmiter possessuros, et quae nondum adepti sumus consecuturos esse credimus. Bene autem et decenter omnia gerentur, si decens et Deo gratum rei initium ponatur. Id autem fore credimus, si sacri canones observentur.—Novell. VI, praefatio.

ные законы, мы тѣмъ болѣе должны заботиться о соблюденіи священныхъ каноновъ, которые установлены для спасенія нашихъ душъ [1]). Обѣ новеллы почти съ одинаковой опредѣленностью устанавливаютъ начало подчиненія государства церковнымъ канонамъ. Отсюда безъ большой натяжки можно вывести, что канонамъ подчиняется также императорская власть, и что ея акты только тогда имѣютъ обязательную силу, когда они не противорѣчатъ канонамъ. Гораздо въ меньшей степени ясно устанавливаемое 6-й новеллой отношеніе между государственной и церковной властью. На первый взглядъ можетъ казаться, что новелла проводитъ принципъ полной раздѣльности обѣихъ властей. Объявляя, что у каждой изъ нихъ есть своя особая задача, она какъ бы требуетъ полнаго невмѣшательства одной власти въ область дѣйствія другой. Но, связывая почти однимъ только внѣшнимъ образомъ одну фразу съ другой, новелла возлагаетъ на императора, вмѣстѣ съ тѣмъ, заботу не только о священствѣ, но и о догматахъ вѣры. Какъ далеко должны простираться эти заботы, изъ текста предисловія не видно; и если толковать его внѣ связи съ предыдущимъ законодательствомъ — а таково, по необходимости, должно быть толкованіе при переносѣ новеллы въ чужую литературу, — то можно понять дѣло такъ, что здѣсь устанавливается полное единство обѣихъ властей, что императору вручена не только государственная, но и высшая церковная власть. Ибо если императору принадлежитъ забота о догматахъ вѣры, то ему же можетъ быть ввѣренъ надзоръ за тѣмъ, насколько остаются вѣрными догматамъ представители церковной іерархіи. Такое широкое толкованіе можетъ найти себѣ опору въ церковной политикѣ самого Юстиніана.

Цѣлый рядъ византійскихъ императоровъ высказываютъ и повторяютъ мысль объ обязательности для нихъ церковныхъ постановленій и о лежащемъ на нихъ долгѣ — блюсти

[1]) Si leges civiles, quarum potestatem nobis Deus pro clementia sua credidit, ad securitatem subditorum per omnia firmiter servari studemus, quanto maius studium in observatione sanctorum canonum et sacrarum legum, quae pro salute animarum nostrarum constitutae sunt, collocare debemus?—Corpus iuris, ed. Beck, 1837. Латинскій текстъ невполнѣ точно передаетъ мысль греческаго подлинника.

нерушимость этихъ постановленій. Это дѣлаетъ Левъ Философъ (IX в.) въ 7-ой новеллѣ и въ предисловіи къ 9-ой новеллѣ [1]), Василій Болгаробойца (X—XI в.) въ 26-ой новеллѣ [2]), Алексѣй Комнинъ (XII в.) въ 13-ой новеллѣ [3]). Тоже положеніе о первенствѣ церковныхъ постановленій передъ гражданскими вошло въ сборникъ, составленный въ VII вѣкѣ и извѣстный подъ именемъ номоканона патр. Фотія [4]).

Общая мысль о подчиненіи императора идеѣ закона высказана въ предисловіи къ Эклогѣ, изданной, какъ полагаютъ, въ серединѣ VIII вѣка при имп. Львѣ Исаврѣ и сынѣ его Константинѣ [5]). Въ началѣ предисловія указывается на то, что власть свою императоръ получаетъ отъ Бога, и что это налагаетъ на него обязанность быть благодарнымъ Богу. „Мы питаемъ такое убѣжденіе, что нѣтъ ничего, чѣмъ бы мы первѣе и болѣе могли воздать Ему, какъ управленіе ввѣренными намъ отъ него людьми въ судѣ и правдѣ (δικαιοσύνη), такъ чтобы съ этихъ поръ разрѣшился всякій союзъ беззаконія, расторглись сѣти насильственныхъ обязательствъ и пресѣчены были стремленія согрѣшающихъ... Занятые такими заботами и устремивъ неусыпно разумъ къ изысканію угоднаго Богу и полезнаго обществу, мы поставили впереди всего земного справедливость, какъ посредницу съ небеснымъ, острѣйшую всякаго меча въ борьбѣ съ врагами вслѣдствіе той силы, которая пріобрѣтается служеніемъ ей“. Это служеніе справедливости и побудило императоровъ къ изданію новаго сборника законовъ. А далѣе въ предисловіи содержится обращеніе къ судьямъ и ко всѣмъ исполнителямъ законовъ, и имъ вмѣняется въ обязанность выносить рѣшенія

---

1) Кургановъ, назв. соч., стр. 75 и 88; Zachariae, Ius graeco-romanum, pars III, стр. 78, 80—81.

2) Gelzer, назв. соч. 239; Zachariae, ibid., стр. 303.

3) Gelzer, тамъ же.

4) Кургановъ, стр. 76. О времени составленія сборника см. В. Бенешевичъ, Каноническій сборникъ XIV титуловъ, 1905, стр. 229—230.

5) В. Васильевскій, Законодательство иконоборцевъ. Журн. М. Н. П. ч. 199 стр. 270—275.

(χρίματα) по истинной справедливости — „не такъ, чтобы по наружности, на словахъ превозносить правду и справедливость (τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰσότητα), а на дѣлѣ предпочитать несправедливость“. Справедливость же, какъ можно видѣть изъ слѣдующихъ за этимъ словъ, состоитъ въ томъ, чтобы у обидящаго отнять столько, сколько пострадалъ обиженный. Этою-то справедливостью императоры и думаютъ угодить Богу, а обязательность ея для себя они выводятъ изъ словъ псалмопѣвца: „аще убо во истину правду глаголете, правая судите сынове человѣчестіи“ и изъ словъ Соломона: „мѣрило велико и мало — мерзко предъ Господомъ“. Такимъ образомъ, Эклога устанавливаетъ служеніе императора справедливости, обязательность этого служенія она выводитъ изъ св. Писанія и связываетъ его съ происхожденіемъ императорской власти отъ Бога [1]).

Что касается отношенія императора къ церковной власти, то этотъ вопросъ, затронутый уже въ законодательствѣ Юстиніана, получилъ болѣе опредѣленное рѣшеніе, хотя и оставляющее свободное поле для различныхъ толкованій, въ Эпанагогѣ, законодательномъ памятникѣ второй половины IX вѣка.

Эпанагога устанавливаетъ въ государствѣ двѣ власти — императора и патріарха, и даетъ имъ различное назначеніе и разныя права. Императоръ, по опредѣленію Эпанагоги, есть законная (ἔννομος) власть, наказывающая не изъ ненависти и награждающая не по расположенію, но ко всѣмъ относящаяся одинаково безпристрастно. Задача императорской власти — сохраненіе и умноженіе общественныхъ силъ, а конечное назначеніе ея состоитъ въ томъ, чтобы творить добро [2]). Предикатъ законности присваивается императорской власти не только въ томъ смыслѣ, что она пріобрѣтена законнымъ путемъ въ противоположность власти узурпатора, но еще больше въ томъ, — что всѣ дѣйствія ея

---

[1]) Zachariae, Collectio librorum iuris graeco-romani ineditorum, 1852, стр. 10—12. Переводъ заимствованъ изъ назв. ст. В. Васильевскаго, стр. 280—284.

[2]) Epanagoge tit. II, c. 1—3 по изд. Zachariae. Collectio librorum iuris graeco-romani ineditorum, стр. 65—66. В. Сокольскій, О характерѣ и значеніи Эпанагоги. Виз. Врем. I, стр. 29—30.

должны опираться на законъ. Императоръ долженъ сохранять незыблемымъ (διατηρεῖν) все, что заключено въ св. Писаніи, что установлено семью вселенскими соборами, и, наконецъ, все, что предписано римскими законами (tit. II, c. 4). Поэтому Эпанагога учитъ, что императоръ долженъ быть самъ твердъ въ православіи и благочестіи, и долженъ исповѣдовать православную вѣру во всемъ согласно съ ученіемъ церкви (c. 5). Затѣмъ, изъ обязанности хранить законы вытекаетъ чрезвычайно важная обязанность императора толковать ихъ. На ней Эпанагога останавливается очень подробно. Толкованіе законовъ имѣетъ своей цѣлью вывести опредѣленія для тѣхъ случаевъ, которые въ законѣ не предусмотрѣны, и оно должно основываться на началахъ гуманности и доброжелательства (φιλαγάθως). При недостаткѣ и неполнотѣ закона императоръ можетъ принимать въ соображеніе обычай, но во всякомъ случаѣ все, что введено въ противность канонамъ, не можетъ служить образцомъ т. е. не можетъ имѣть силы права (c. 6—10). Такимъ образомъ, императоръ поставленъ въ тѣсныя рамки закона, и при томъ въ двоякомъ отношеніи: во-первыхъ, онъ долженъ подчиняться дѣйствующимъ въ государствѣ положительнымъ законамъ, а во-вторыхъ, надъ нимъ стоятъ нравственныя заповѣди, установленныя православной вѣрой, и каноны православной церкви. Ихъ онъ долженъ имѣть въ виду, какъ при толкованіи законовъ, такъ и при изданіи новыхъ нормъ права. Въ этомъ смыслѣ власть византійскаго императора слѣдуетъ признать ограниченной [1]).

Патріархъ, по выраженію Эпанагоги, есть живой образъ Христа, въ своихъ дѣйствіяхъ и словахъ представляющій самую истину. Задача его состоитъ въ томъ, чтобы заботиться о сохраненіи въ благочестіи членовъ церкви и объ обращеніи еретиковъ, а конечная цѣль его — спасеніе душъ

---

[1]) В. Сокольскій (стр. 30) такъ формулируетъ опредѣленія Эпанагоги, касающіяся императорской власти: „царь, по отношенію къ подданнымъ, пользуется неограниченною властью, но власть эта находитъ предѣлъ въ религіозномъ и нравственномъ законѣ". Текстъ Эпанагоги не даетъ основанія присваивать императору неограниченность, если только не понимать этотъ терминъ въ какомъ нибудь уакомъ смыслѣ.

и жизнь во Христѣ (tit. III, с. 1—3). Патріархъ, поэтому, долженъ быть учительнымъ, ко всѣмъ относиться справедливо, а въ защиту правды и догматовъ вѣры говорить открыто даже передъ царемъ (с. 4). Какъ императору принадлежитъ толкованіе свѣтскихъ законовъ, такъ на патріархѣ лежитъ толкованіе правилъ св. отцовъ и постановленій св. соборовъ. Для этой дѣятельности Эпанагога даетъ патріарху опредѣленныя указанія (с. 5—7).

Въ опредѣленіи отношеній патріарха къ царю Эпанагога исходитъ изъ органическаго пониманія государства. Подобно человѣку, государство состоитъ изъ частей и членовъ, и самыми важными и необходимыми членами его являются императоръ и патріархъ; миръ и благоденствіе подданныхъ возможны только при условіи полнаго единенія и согласія между обѣими властями (tit. III, cap. 8). Такимъ образомъ, по духу Эпанагоги, между императоромъ и патріархомъ должно существовать полное равенство: ни патріархъ не подчиненъ императору, ни императоръ патріарху. У каждаго изъ нихъ свои задачи, свой кругъ дѣйствія, свои права. По идеѣ, каждый изъ нихъ пользуется полной самостоятельностью въ своей области, ни одинъ другого не ограничиваетъ, и столкновеніе между ними невозможно. Но при буквальномъ толкованіи памятника изъ него можно извлечь и другія идеи. Устанавливая полное равенство обѣихъ властей и предоставляя каждой изъ нихъ отдѣльную область отношеній, Эпанагога совершенно обходитъ вопросъ, что̀ будетъ придавать единство, согласіе ихъ самостоятельнымъ дѣйствіямъ и предупреждать возможность столкновеній. Можно обратить вниманіе на то, что Эпанагога говоритъ о патріархѣ, какъ объ образѣ Христа, и, слѣдовательно, считаетъ его какъ бы представителемъ власти Христа на землѣ, объ императорѣ же нигдѣ не говорится, что онъ получаетъ власть отъ Бога или является намѣстникомъ Божіимъ. Отсюда легко сдѣлать выводъ, что патріархъ выше императора по степени своей власти, и что въ спорныхъ случаяхъ онъ именно опредѣляетъ обязательныя для императора границы его власти. Но, съ другой стороны, на императорѣ, согласно опредѣленіямъ Эпанагоги, лежитъ обязанность блюсти незыблемость св. Писанія и священныхъ каноновъ, а патріархъ,

на-оборотъ, не имѣетъ никакого отношенія къ дѣламъ свѣтскаго характера. Это можно понять въ томъ смыслѣ, что императору принадлежитъ первенство власти передъ патріархомъ, и что ему, кромѣ гражданской власти, принадлежитъ и высшая власть, хотя бы власть надзора, въ области церкви. Словомъ, въ противоположность историческому толкованію Эпанагоги, которое даетъ вполнѣ опредѣленный выводъ [1]), словесное толкованіе ея, подобно такому же толкованію 6-й новеллы Юстиніана, можетъ дать опору для самыхъ разнообразныхъ выводовъ.

Постановленія Эпанагоги, касающіяся власти императора и патріарха вошли въ извѣстный сборникъ церковныхъ и гражданскихъ законовъ – Синтагму Матѳея Властаря, — составленный въ серединѣ XIV вѣка [2]) и получившій, затѣмъ, широкое распространеніе, какъ въ самой Византіи, такъ и за ея предѣлами. Въ Синтагмѣ опредѣленія правъ императорской и патріаршей власти занимаютъ гл. 5 буквы В и гл. 8 буквы П, и представляютъ собою буквальное повтореніе соотвѣтственныхъ мѣстъ Эпанагоги [3]). Въ позднѣйшемъ византійскомъ правѣ мы не находимъ никакихъ новыхъ постановленій, которыя бы сколько нибудь опредѣленно рѣшали вопросъ о степени и границахъ императорской власти.

Какое вліяніе могли имѣть указанныя положенія византійскаго права на русскую политическую литературу? Прежде всего слѣдуетъ отмѣтить, что положеніе „princeps legibus solutus est", насколько теперь можно объ этомъ судить, совсѣмъ не было извѣстно въ древней Руси. До конца XVII вѣка оно нигдѣ не встрѣчается въ русскомъ переводѣ, и, слѣдовательно, съ этимъ положеніемъ русскіе книжные люди могли познакомиться только изъ латинскаго подлинника [4]).

---

[1]) Сокольскій, стр. 33.

[2]) Н. Ильинскій, Синтагма Матѳея Властаря, 1892, стр. 24—28.

[3]) М. Властарь, Собраніе по алфавитному порядку всѣхъ предметовъ, содержащихся въ священныхъ и божественныхъ канонахъ, пер. Н. Ильинскаго, изд. 2-ое, 1901, стр. 66—67 и 339—340.

[4]) Институціи Юстиніана, гдѣ встрѣчается близкая по значенію мысль—quod principi placuit, legis habet vigorem,—находятся въ описяхъ посольскаго приказа, составленныхъ въ 1673 и 1696 гг.; когда

Но, конечно, вслѣдствіе слабаго знанія латинскаго языка это знакомство не могло быть очень распространено. Обстоятельство это чрезвычайно важно. Въ западно-европейской политической литературѣ мысль, выраженная въ упомянутомъ положеніи, подвергалась самому широкому и всестороннему обсужденію: одни писатели принимали ее безъ всякихъ оговорокъ [1]), другіе не менѣе безповоротно ее отвергали [2]), третьи дѣлали въ формулѣ тѣ или другія различенія [3]). У русскихъ политическихъ мыслителей мы не встрѣчаемъ ни обсужденія этой формулы, ни даже простыхъ ссылокъ на нее. Русская политическая литература не знала этой формулы и, слѣдовательно, не имѣла въ своемъ распоряженіи одного изъ главныхъ аргументовъ въ пользу неограниченной царской власти.

Изъ остальныхъ постановленій византійскаго законодательства, предисловіе къ 6 новеллѣ рано вошло въ составъ кормчей [4]), какъ равно и новелла 137-я, которая встрѣчается въ кормчихъ, начиная съ XI—XII в.[5]). Эклога, вмѣстѣ съ предисловіемъ къ ней, вошла въ составъ печатной кормчей (и въ тѣ списки, которые послужили ей оригиналомъ) подъ именемъ „Леона царя премудраго и Константина вѣрною царю главизны о совѣщаніи обрученія". Но когда и кѣмъ

книги поступили въ приказъ, неизвѣстно. См. С. Бѣлокуровъ, О библіотекѣ московскихъ государей, М. 1898, стр. 40 и 71. Дигесты имѣются въ Моск. Типогр. Библіотекѣ въ нѣсколькихъ экз. изданія 1540 г. Принадлежали они справщику іеродіакону Герману, ум. 1716 г., и читалъ ли ихъ кто-нибудь изъ русскихъ до него, неизвѣстно. См. Библіотека М. Синод. Типографіи, ч. II, вып. 2, стр. IV—VII и 11—13.

[1]) Такихъ, впрочемъ, было немного. См. Hobbes, De cive cap. VI, §§ 13 и 14; Lev. part. II, ch. 18.

[2]) Mariana, De rege et regis institutione, lib. I, cap. IX: „Princeps non est solutus legibus".

[3]) Bodin, Six livres de la république, lib. I, ch. VIII, по изд. 1577 г., стр. 96—97.

[4]) И. Срезневскій, Обозрѣніе древнихъ русскихъ списковъ кормчей книги, 1897, стр. 6, прилож. стр. 67. В. Бенешевичъ, Древнеславянская кормчая XIV тит. 1907, стр. 739—740.

[5]) И. Срезневскій, назв. соч., стр. 149. В. Бенешевичъ, Древнеславянская кормчая XIV титуловъ, стр. 795—796.

былъ сдѣланъ переводъ, неизвѣстно [1]). Эпанагога, повидимому, не была переведена на русскій языкъ до XVII вѣка, но съ опредѣленіями ея, касающимися царской и патріаршей власти, русскіе книжники могли ознакомиться изъ Синтагмы Властаря, слѣды употребленія которой встрѣчаются уже въ рукописяхъ XV вѣка, въ началѣ же XVI в. она была переведена цѣликомъ [2]); при Алексѣѣ же Михайловичѣ была переведена и Эпанагога [3]). Такимъ образомъ, въ распоряженіи русскихъ мыслителей находились исключительно тѣ памятники византійскаго законодательства, въ которыхъ царская власть опредѣляется, какъ ограниченная закономъ, въ которыхъ ставятся надъ нею обязательныя для нея нормы, а рядомъ съ ней — другая власть, имѣющая самостоятельныя полномочія. Но и эти памятники, какъ мы видѣли, редактированы такъ, что оставляютъ большую свободу для толкованія [4]), и потому нужно признать, что византійское законодательство — такъ же, какъ византійская практика, не могло оказать на русскія ученія о предѣлахъ царской власти такого рѣшительнаго вліянія, которое опредѣлило бы сполна все содержаніе и направленіе этихъ ученій. Византійское законодательство могло только дать чрезвычайно цѣнный и благодарный матеріалъ, которымъ русскіе книжники могли воспользоваться сообразно своимъ планамъ и для подкрѣпленія уже слагавшихся идей.

Надобно обратить вниманіе и на то, что въ памятникахъ византійскаго законодательства, дошедшихъ до Руси, нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы императоръ былъ ограниченъ въ своей власти какимъ нибудь учрежденіемъ. Эту

---

[1]) Кормчая, изд. Единовѣрческой Типографіи, М., 1885, гл. 50. В. Васильевскій, Законодательство иконоборцевъ, стр. 297.

[2]) Ильинскій, назв. соч. стр. 208—210; ркп. XVII в. см. И. Токмаковъ, Каталогъ рукоп. по юриспруденціи Библіотеки М. Гл. Арх. М. Ин. Д. 1879, стр. 4.

[3]) Розенкампфъ, Обозрѣніе кормчей, стр. 91, 117 (прилож.).

[4]) Въ русской политической литературѣ, дѣйствительно, и встрѣчаемъ толкованіе нѣкоторыхъ изъ этихъ памятниковъ, сильно отступающее отъ ихъ подлиннаго смысла, какъ онъ опредѣляется историческими обстоятельствами ихъ изданія.

мысль, слѣдовательно, русская литература заимствовать оттуда не могла.

Послѣднимъ источникомъ византійскаго вліянія на русскія ученія о характерѣ и предѣлахъ царской власти является византійская политическая литература. Въ отношеніи къ ней нѣтъ такого разногласія въ наукѣ, какое существуетъ въ отношеніи къ византійскому праву. Между византинистами вовсе нѣтъ спора о томъ, какого императора рисуютъ намъ идеалы византійской политической литературы — императора, во всѣхъ отношеніяхъ неограниченнаго, или же пользующагося властью, въ какомъ нибудь смыслѣ ограниченною. Но спора нѣтъ только потому, что литература эта совсѣмъ не изслѣдована или изслѣдована очень слабо. До настоящаго времени не существуетъ ни одной исторіи византійской политической литературы, и въ обширномъ трудѣ Крумбахера нѣтъ даже соотвѣтственнаго отдѣла, а нѣкоторые византинисты утверждаютъ, что въ Византіи и совсѣмъ не было политической литературы, и хотятъ видѣть въ этомъ характерную черту, отличающую византійскую государственную жизнь отъ западно-европейской [1]. Но мнѣніе это далеко не вѣрно. Политическая литература въ Византіи существовала и даже была отчасти извѣстна въ древней Руси. Какія же идеи о предѣлахъ царской власти можно въ ней найти?

Первое по времени произведеніе, которое заслуживаетъ въ этомъ отношеніи упоминанія, это такъ называемый Царскій свитокъ діакона Агапита, поднесенный имъ императору Юстиніану [2]. Можно находить, какъ нѣкоторые изслѣдователи, что трудъ Агапита наполненъ общими мѣстами и мало отражаетъ дѣйствительныя отношенія, въ какія была поставлена въ VI вѣкѣ императорская власть въ Византіи, — что не видна даже личность самого Юстиніана въ тѣхъ совѣтахъ, съ которыми обращается къ нему авторъ [3]. Но для

---

[1]) См. Bury, назв. соч., стр. 38.

[2]) Объ авторствѣ Агапита и о времени составленія свитка см. A. Bellomo, Agapeto diacono e la sua scheda regia, 1906, стр. 8, 136—162; ср. Кургановъ, назв. соч., стр. 457—460.

[3]) K. Praechter, Antike Quellen des Theophylaktos von Bulgarien. Byz. Z., I, стр. 399. Доказательству противоположной мысли посвящена вся книга Белломо, особенно стр. 81—119.

интересующаго насъ вопроса трактатъ, составленный Агапитомъ, даетъ достаточно. По ученію Агапита императоръ получаетъ свою власть отъ Бога [1]). Богъ вручилъ ему скипетръ земного царства на подобіе царства небеснаго (гл. 1); поэтому царь, будучи по своей тѣлесной организаціи подобенъ всякому человѣку, по степени своей власти (τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἀξιώματος) подобенъ одному Богу (гл. 21). Чтобы выполнить свое высокое назначеніе, императоръ долженъ быть, прежде всего, достоинъ его. Агапитъ подчеркиваетъ ту мысль, что недостатки и грѣхи императора приносятъ вредъ не ему только одному, а отражаются непремѣнно на всемъ государствѣ (гл. 10). Это обязываетъ императора бороться со своими дурными наклонностями и заботиться о своемъ усовершенствованіи. Въ этихъ цѣляхъ Агапитъ обращается къ Юстиніану съ цѣлымъ рядомъ наставленій нравственнаго характера и даетъ ему различные совѣты благоразумія. Это занимаетъ большую часть свитка. Но вмѣстѣ съ этимъ находимъ въ немъ указанія на самый характеръ власти, которою долженъ пользоваться императоръ, и на назначеніе этой власти. Богъ, говоритъ Агапитъ, далъ императору власть „чтобы онъ научилъ людей хранить справедливость" [2]). Въ этомъ заключается весь смыслъ существованія верховной императорской власти. Чтобы воспитать въ подданныхъ уваженіе къ идеѣ права, императоръ самъ долженъ проникнуться этимъ уваженіемъ, долженъ построить все управленіе на идеѣ закона.

Но о какомъ законѣ говоритъ діаконъ Агапитъ? Текстъ не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что онъ имѣетъ въ виду двоякій законъ: во-первыхъ, законъ Божій и, во-вторыхъ, положительный государственный законъ. Императоръ, говоритъ онъ, долженъ находиться подъ управленіемъ божескихъ законовъ, и самъ долженъ управлять подданными по закону [3]). Агапитъ признаетъ, что по идеѣ своей

---

[1]) Гл. 6: ἐκ θεοῦ σοι κεχάρισται δύναμις; тоже, гл. 46, 61 (по изд. Migne. Patrol. cursus ser. gr. t. 86, p. 1 ст. 1153—1186).

[2]) Гл. 1: ἵνα τοὺς ἀνθρώπους διδάξῃς τὴν τοῦ δικαίου φυλακήν.

[3]) Тамъ же: ὑπὸ τῶν αὐτοῦ βασιλευόμενος νόμων καὶ τῶν ὑπὸ σὲ βασιλεύων ἐννόμως.

императорская власть неограничена — въ томъ смыслѣ, что императора никто и ничто не можетъ принудить къ исполненію закона; но онъ самъ долженъ себя къ этому принудить, чтобы имѣть право требовать и отъ другихъ исполненія закона [1]). Съ другой стороны, императоръ долженъ, какъ выражается Агапитъ, держать въ рукахъ кормило справедливости и строго слѣдить за тѣмъ, чтобы поставленные имъ начальники дѣйствовали согласно существующимъ законамъ [2]). Поэтому онъ рекомендуетъ императору не поручать никакихъ государственныхъ дѣлъ людямъ нетвердой нравственности, помня, что отвѣтственность предъ Богомъ за ихъ дѣйствія несетъ тотъ, кто далъ имъ полномочіе (гл. 30). Отдѣльно останавливается Агапитъ еще на судебной власти императора и требуетъ, чтобы его судебныя рѣшенія не дѣлали различія между друзьями и врагами, такъ какъ одинаково несправедливо оправдать виновнаго и осудить праваго (гл. 41).

Такимъ образомъ, идеалъ Агапита — не властитель, обладающій неограниченной властью, не знающій никакихъ сдержекъ своей воли и по своему усмотрѣнію рѣшающій всѣ вопросы государственной жизни; его идеалъ — царь, ограниченный закономъ, управляющій страной по закону (ἐννόμως), хранящій идею законности, εὐνομίαν, и съ благоговѣніемъ относящійся къ нравственному долгу или къ справедливости (по переводу Migne'я: ἐπιειχεία, гл. 40). Можетъ быть, въ этихъ положеніяхъ мало оригинальнаго [3]), но нельзя отказать имъ въ большой опредѣленности.

Къ VI вѣку должно быть отнесено еще разсужденіе подъ названіемъ О политической наукѣ. Издатель приписалъ его историку Петру Патрицію [4]); мнѣніе это вызвало противъ себя отпоръ, но возражатели не отрицаютъ того, что разсужденіе написано, вѣрнѣе всего, въ концѣ V или въ

---

[1]) Гл. 27: Σαυτῷ τὴν τοῦ φυλάττειν τοὺς νόμους ἐπιθες ἀνάγκην... οὕτω γὰρ καὶ τῶν νόμων ἐπιδείξεις τὸ σέβας, αὐτὸς πρὸ τῶν ἄλλων τούτους αἰδούμενος. Ср. гл. 49.

[2]) Гл. 2: διακατέχων ἀσφαλῶς τῆς εὐνομίας τοὺς οἴακας.

[3]) Крумбахеръ, 2 изд. стр. 456.

[4]) A. Mai, Script. vet. nova coll., 1827, t. II, стр. 571—609.

VI вѣкѣ [1]). Гораздо важнѣе, чѣмъ это разногласіе, то обстоятельство. что разсужденіе дошло до насъ не цѣликомъ, а въ видѣ отрывковъ, при чемъ текстъ ихъ не всегда можетъ быть возстановленъ съ желательной полнотой и точностью [2]). Но насколько можно судить по этимъ отрывкамъ, авторъ поставилъ себѣ задачей, на основаніи критическаго изученія системъ Платона, Аристотеля и Цицерона, изобразить свой идеалъ государства [3]). Идеалъ этотъ, въ его цѣломъ видѣ, для насъ утраченъ; но есть возможность указать нѣкоторыя весьма существенныя его черты, образовавшіяся подъ сильнымъ вліяніемъ неоплатонизма и стоической философіи [4]). По ученію автора, государство подобно космосу, и царь подобенъ Богу. Поэтому царь долженъ управлять подданными по образу и подобію Божію [5]). Залогъ благосостоянія народнаго заключается въ воздаяніи почестей добрымъ и въ лишеніи этихъ почестей злыхъ [6]). Для достиженія этого необходимо, чтобы все управленіе было построено на началѣ справедливости, которая требуетъ воздавать каждому по заслугамъ [7]). Для достиженія своихъ политическихъ цѣлей царь можетъ пользоваться однимъ только оружіемъ — справедливостью [8]). Въ соотвѣтствіи съ этимъ авторъ требуетъ отъ царя, кромѣ личныхъ добродѣтелей, еще особой добродѣтели, которая имѣетъ преимущественно политическое значеніе [9]) и которая даетъ ему возможность добиваться того, чтобы подданные и любили, и боялись его.

---

[1]) Возраженія Нибура см. въ книгѣ: Византійскіе историки, пер. С. Дестуниса, 1861, стр. 288; ср. K. Prächter, Zum Maischen Anonymus, Byz. Zeitschr. т. IX (1900), стр. 632. Объ имени предполагаемаго автора см. I. Haury. Petros Patrikios Magister, Byz. Zeitschr. т. XIV, (1905), стр. 529 – 531.

[2]) Поправки къ тексту Мая даетъ Prächter, назв. соч. стр. 623 и 624.

[3]) Fol. 392a, по изд. Мая стр. 608.

[4]) Объ этихъ вліяніяхъ Prächter, стр. 625—627.

[5]) Fol. 297a, 8 sqq, Mai 595.

[6]) Fol. 294b 20 sqq, Mai 591; μία καὶ μόνη οἰτια τῆς τε πολεμικῆς τῆς τε ὅλης πολιτικῆς εὐεξίας ἡ τῶν ἀγαθῶν τιμὴ καὶ τῶν κακῶν ἀτιμία.

[7]) Fol. 336a 28 (Mai, 605). Ср. Prächter, стр. 628.

[8]) Fol. 346a 1, (стр. 594).

[9]) Πολιτικώτατον, Fol. 295b 20, Mai, 603.

Все это, конечно, слишкомъ общія мысли, чтобы можно было рѣшиться строить на нихъ какіе нибудь общіе выводы, и, вѣроятно, въ утраченныхъ частяхъ разсужденія онѣ получили надлежащее развитіе и вылились въ форму болѣе конкретныхъ требованій. Но одинъ выводъ — чисто отрицательный — эти мысли все-таки позволяютъ сдѣлать: авторъ, хотя и склоненъ сравнивать государственную жизнь съ міровымъ порядкомъ и царя съ Богомъ, но дѣятельность царя онъ не представляетъ себѣ, какъ дѣятельность по свободному усмотрѣнію, не обязанному руководиться никакими опредѣленными требованіями нравственнаго порядка.

Изъ писателей IX вѣка обращаетъ на себя вниманіе преп. Θеодоръ Студитъ (759 — 826). Между его сочиненіями нѣтъ ни одного, въ которомъ бы его политическіе взгляды были изложены въ видѣ законченной системы, но въ своихъ письмахъ [1]) онъ имѣлъ немало случаевъ высказываться по разнымъ политическимъ вопросамъ, главнымъ образомъ — по вопросу о предѣлахъ царской власти. Въ 806 г. по смерти патріарха Тарасія императоръ прежде, чѣмъ остановиться на какомъ нибудь опредѣленномъ кандидатѣ на патріаршій престолъ, захотѣлъ узнать настроеніе церковныхъ круговъ и съ этой цѣлью обратился къ Θеодору съ просьбою указать ему подходящее лицо [2]). Θеодоръ отказался исполнить просьбу императора и въ отвѣтномъ письмѣ своемъ изложилъ свой взглядъ на значеніе патріарха. Приглашая императора Никифора употребить всѣ старанія, чтобы избрать достойнѣйшаго, Θеодоръ говоритъ: „Богъ даровалъ христіанамъ эти два дара — священство и царство; ими устрояется, ими украшается земное, какъ на небѣ. Посему, если которое-нибудь будетъ недостойное, то и все, вмѣстѣ съ тѣмъ, необходимо подвергается опасности. Итакъ, если хотите доставить вашему царству величайшія блага и чрезъ ваше царство всѣмъ христіанамъ,

[1]) Migne, s. gr. t. 99. Творенія святаго отца нашего преподобнаго Θеодора Студита, ч. I, II, 1867, (2-ое изданіе 1907 — 1908 гг.). Оцѣнку русскаго перевода см. А. Доброклонскій, Преп. Θеодоръ, исповѣдникъ и игуменъ студійскій ч. II, вып. 1, 1914, стр. 28 — 31 и 49 — 50.

[2]) Н. Гроссу, Преподобный Θеодоръ Студитъ, К. 1907, стр. 39 — 40.

то да получить и церковь себѣ предстоятеля равнаго, сколько возможно, вашей царской доблести" [1]). Эта мысль очень близка къ формулѣ, которую даетъ 6 новелла Юстиніана. Здѣсь, какъ и тамъ, патріаршая власть ставится на одинъ уровень съ императорской властью. Но существенное отличіе отъ 6 новеллы — въ опредѣленіи круга вѣдомства обѣихъ властей. Новелла предоставляетъ императору земное, а патріарху — небесное т. е. спасеніе душъ; Ѳеодоръ же утверждаетъ, что царь и патріархъ въ одинаковой мѣрѣ содѣйствуютъ устроенію и украшенію земного. Этимъ патріаршая власть сводится на землю т. е. какъ бы умаляется, но съ другой стороны, этимъ ей дается больше права на ограниченіе чисто-свѣтской, земной власти императора.

Въ 795 году императоръ Константинъ VI развелся съ своей женой Маріей и вступилъ во второй бракъ. Этотъ поступокъ надолго раздѣлилъ все византійское общество на два враждебныхъ лагеря: одни обвиняли императора въ нарушеніи 7-й заповѣди и церковныхъ каноновъ, другіе находили возможнымъ оправдать его. Къ первымъ принадлежалъ и Ѳеодоръ Студитъ. Онъ выступалъ съ обвиненіями не только противъ императора, но и противъ игумена Іосифа, который совершалъ обрядъ вѣнчанія, и противъ патріарха, отнесшагося снисходительно къ Іосифу [2]). Въ 797 году Константинъ былъ свергнутъ съ престола, но вражда между двумя партіями продолжалась. Въ 809 году мэхіанская партія (оправдывавшая имп. Константина) созвала церковный соборъ, для разбора дѣла и для сужденія о дѣйствіяхъ Ѳеодора. Соборъ сдѣлалъ цѣлый рядъ постановленій, между которыми особенно важно одно: „божественные законы не простираются на царей". Труды этого собора до насъ не дошли, и о постановленіяхъ его мы узнаемъ изъ другихъ источниковъ; отсюда понятна возможность разногласія между историками: одни утверждаютъ, что такое постановленіе было сдѣлано, другіе, — что его не было [3]). Но, какъ бы то ни было, въ письмахъ Ѳеодора Сту-

[1]) Творенія, ч. I, стр. 158—159.

[2]) Изложеніе этого дѣла у G. Schneider, Der. hl. Theodor von Studion, sein Leben und Wirken, 1900, стр. 20—24.

[3]) Н. Гроссу, назв. соч. стр. 52—54.

дита находимъ возраженія именно противъ такого постановленія. Въ двухъ письмахъ къ папѣ Льву III онъ проводитъ ту мысль, что „божественныя правила“ не могутъ быть отмѣняемы, что надъ ними не имѣютъ власти ни епископы, ни цари, и что царь долженъ имъ подчиняться совершенно въ такой же мѣрѣ, какъ и прочіе члены церкви [1]). Члены собора утверждали, что „законы Его не равно относятся ко всѣмъ, но передъ царями отступаютъ и получаютъ новый смыслъ“. Гдѣ-же, спрашиваетъ преп. Θеодоръ,—гдѣже Евангеліе царей? По истинѣ, они впали въ крайнее нечестіе, не разумѣя, что лица Богъ человѣча не пріемлетъ, какъ говоритъ святый апостолъ“ (Гал. 2,6). Тѣ же положенія и съ такою же самой силой выставляетъ онъ и въ письмѣ къ Аθанасію сыну [2]) и, такимъ образомъ, обосновываетъ одну изъ главныхъ своихъ идей, что царь подчиняется заповѣдямъ и канонамъ совершенно такъ же, какъ всякій его подданный, и что въ своихъ дѣйствіяхъ онъ долженъ ими руководиться и не выходить за тѣ предѣлы, которые ими установлены.

Въ 813 г. вмѣстѣ со вступленіемъ на престолъ императора Льва Армянина возобновилось гоненіе иконоборцевъ на православныхъ. Императоръ, самъ сторонникъ иконоборства, поощрялъ гоненія и настаивалъ на созваніи собора для пересмотра вопроса о почитаніи иконъ. Преп. Θеодору Студиту пришлось принять дѣятельное участіе въ защитѣ православія, пришлось и пострадать за него [3]). Въ его письмахъ и въ другихъ его сочиненіяхъ разсѣяно не мало опроверженій—краткихъ и подробныхъ—иконоборческой ереси, но нигдѣ въ нихъ онъ не касается принципіальнаго вопроса о вмѣшательствѣ императора въ догматическій вопросъ. Между тѣмъ извѣстно, что онъ энергично возставалъ противъ этого вмѣшательства. Только въ одномъ посланіи къ монашествующимъ онъ напоминаетъ о словахъ апостоловъ, что Богу надо повиноваться больше, чѣмъ че-

---

[1]) Творенія, ч. I, стр. 219—230.

[2]) Тамъ же, ч. I, стр. 283, 284.

[3]) Объ этомъ участіи см. Гроссу, назв. соч., стр. 118—144; В. Преображенскій, Преп. Θеодоръ Студитъ и его время, М., 1896, стр. 169—227.

ловѣкамъ, и приводитъ слова изъ Пс. 118: „глаголахъ предъ цари и не стыдяхся“ [1]). Этимъ онъ устанавливаетъ предѣлы повиновенія императору, но ничего не говоритъ о самомъ вмѣшательствѣ его. Зато житіе Ѳеодора, составленное вскорѣ послѣ его кончины [2]), сохранило намъ его рѣчь, съ которой онъ обратился къ имп. Льву Армянину, когда тотъ убѣждалъ патріарха Никифора и духовенство принять участіе въ собесѣдованіи съ иконоборцами. „Императоръ, сказалъ Ѳеодоръ, внемли тому, что чрезъ насъ божественный Павелъ говоритъ тебѣ о церковномъ благочиніи, и, узнавъ, что не слѣдуетъ царю ставить себя самого судьею и рѣшителемъ въ этихъ дѣлахъ, послѣдуй и самъ, если ты согласенъ быть правовѣрнымъ, апостольскимъ правиламъ; онъ говоритъ такъ: положи Богъ въ церкви первѣе апостоловъ, второе пророковъ, третье — учителей (1 Кор. 12,28); вотъ тѣ, которые устрояютъ и изслѣдуютъ дѣла вѣры по волѣ Божіей, а не царь; ибо святый апостолъ не упомянулъ, что царь распоряжается дѣлами церкви“ [3]).

Изъ всего этого съ полной ясностью могутъ быть опредѣлены воззрѣнія преп. Ѳеодора Студита. Императоръ, по этимъ воззрѣніямъ, обладаетъ ограниченной властью. Онъ ограниченъ, во-первыхъ, властью патріарха, который занимаетъ равное съ нимъ положеніе и заботится такъ же, какъ онъ, о земномъ; во-вторыхъ, онъ ограниченъ церковными канонами; наконецъ, для него закрыта вся область церковнаго управленія. Если императоръ переходитъ эти границы, подданные свободны отъ повиновенія ему.

Къ IX вѣку относится разсужденіе, извѣстное подъ названіемъ: Главы наставительныя, иначе Завѣщаніе императора Василія Македонянина сыну Льву [4]). Оно дошло до

---

[1]) Творенія II, стр. 6—9.

[2]) Гроссу, стр. XVI—XVIII.

[3]) Творенія, I, стр. 52. Ср. Ѳ. Успенскій, Очерки по исторіи византійской образованности, 1892, стр. 18—69.

[4]) Кто настоящій авторъ сочиненія, это еще нельзя считать окончательно рѣшеннымъ; нѣкоторые приписываютъ его патріарху Фотію. См. Krumbacher, стр. 458. Осторожнѣе будетъ сказать, что оно составлено при участіи Фотія; такъ R. Nicolai, Griech. Literaturgeschichte, 1878, т. III, стр. 232—233.

насъ въ двухъ редакціяхъ — краткой и обширной. Краткая редакція занимаетъ всего полторы страницы in 4° и наполнена самыми общими мѣстами нравоучительнаго характера [1]). Обширная редакція заключаетъ въ себѣ 66 главъ, и хотя общій характеръ ея содержанія такой же, какъ и краткой, но въ ней встрѣчается нѣсколько главъ, въ которыхъ авторъ говоритъ объ обязанностяхъ государя и, въ частности, о его отношеніи къ закону и къ церкви [2]). Въ главѣ „о справедливости", περὶ δικαιοσύνης, авторъ убѣждаетъ читателя, что у государя слово не должно расходиться съ дѣломъ, и что онъ долженъ воспитывать подданныхъ не только своими предписаніями, но и своимъ примѣромъ [3]). Мысль эта, по всей вѣроятности, заимствована отъ Агапита. Въ главѣ „о соблюденіи законовъ", περὶ εὐνομίας, говорится о томъ, что образъ дѣйствій (τρόπος) государя является для подданныхъ своего рода неписаннымъ закономъ, νόμος ἄγραφος; поэтому, если онъ хочетъ заставить подданныхъ исполнять законы, онъ долженъ, прежде всего, самъ неуклонно слѣдовать добрымъ законамъ, изданнымъ предшествующими царями. Если онъ будетъ нарушать прежде изданные законы, то не будетъ никакого уваженія и къ его собственнымъ законамъ; никто не станетъ исполнять никакихъ законовъ, и тогда въ общественной жизни установится такой безпорядокъ (ταραχή), который неизбѣжно приведетъ государство къ катастрофѣ [4]). Въ главѣ „о несправедливости", περὶ ἀδικίας, читаемъ наставленіе государю никогда не отказывать въ правосудіи обиженному. Если онъ не хочетъ наказать обидчика, онъ этимъ уничтожаетъ различіе между справедливымъ и несправедливымъ, и тогда человѣку, потерпѣвшему отъ преступленія, остается искать защиты у Бога, который потребуетъ отвѣта и отъ царя [5]). Объ отвѣтственности царя передъ Богомъ авторъ говоритъ, кромѣ того, въ особой

---

[1]) Напечатана въ книгѣ A. Mai, Script. vet. nova coll. t. II, стр. 679—681.

[2]) Напечатана у A. Banduri, Imperium orientale, t. I, 1711, стр. 171—192.

[3]) Banduri, стр. 177—178.

[4]) Тамъ же, стр. 181.

[5]) Тамъ же, стр. 185.

главѣ [1]). Отсюда видно, что разсматриваемое сочиненіе требуетъ отъ царя, чтобы онъ подчинялъ свои дѣйствія не только отвлеченной идеѣ справедливости, но и положительнымъ законамъ. Оно дѣлаетъ какъ бы обязательными для него всѣ законы или, по меньшей мѣрѣ, всѣ „добрые" законы, изданные до его царствованія. Значеніе этой мысли, однако, ослабляется тѣмъ, что исполненіе законовъ выводится не изъ понятія или изъ задачъ царской власти, такъ что иное отношеніе царя къ закону представлялось бы немыслимымъ и невозможнымъ, а исключительно изъ соображеній цѣлесообразности: уваженіе къ закону, прежде всего, полезно государю, оно является лучшимъ способомъ для упроченія его власти. Разумѣется, при вліяніи памятника на послѣдующую литературу этотъ оттѣнокъ мысли могъ и не имѣть большого значенія; можно было заимствовать мысль объ уваженіи царя къ закону, безъ ея логическаго обоснованія.

Отдѣльно отъ идеи законности стоитъ въ Завѣщаніи требованіе относиться съ почтеніемъ къ церкви и къ іерейскому чину. Честь, воздаваемая іереямъ, говорится здѣсь, возносится къ самому Богу [2]). Наставленіе это имѣетъ исключительно нравственное значеніе и обращается не столько къ государю, сколько къ сыну церкви; ни о какомъ подчиненіи царя церковной власти здѣсь нѣтъ и помину. Но при желаніи можно было воспользоваться имъ для проповѣди и такого подчиненія.

Нѣсколько другой характеръ носитъ сочиненіе современника и воспитателя императора Льва — патріарха Фотія (858—867; 878—886): Посланіе къ болгарскому царю Борису, въ крещеніи Михаилу. Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе двѣ мысли: сравненіе царя съ тиранномъ и отношеніе царя къ дѣламъ вѣры. Благополучіе подданныхъ, говоритъ Фотій, требуетъ отъ верховной власти уваженія къ справедливости [3]). Царь основываетъ свою власть на благосостояніи подданныхъ, а тираннъ — на взаимныхъ раздо-

[1]) Тамъ же, стр. 172.
[2]) Тамъ же, стр. 172.
[3]) Migne, ser. gr. t. 102 ст. 627—696, гл. 116.

рахъ и разрушеніи общественнаго порядка; поэтому царю свойственно заботиться, чтобы въ государствѣ было полное единомысліе между всѣми его членами (гл. 66). Отсюда и выводитъ Фотій различіе между царемъ и тиранномъ. Тиранномъ онъ называетъ того правителя, который не обращаетъ никакого вниманія на обиды и несправедливости, причиняемыя имъ своимъ подданнымъ, и, на-оборотъ, жестоко наказываетъ всякаго, кто сдѣлаетъ какое нибудь зло ему. Напротивъ, царь, по опредѣленію Фотія, осуществляетъ власть, основанную на законѣ (ἀρχὴ ἐννομωτάτη); и это проявляется въ томъ, что къ людямъ, причинившимъ ему зло, онъ относится съ человѣколюбіемъ, а за преступленія, совершенныя по отношенію къ цѣлому обществу или къ отдѣльнымъ его членамъ, онъ судитъ по всей справедливости (δικαίως, гл. 42). Такимъ образомъ, именемъ царя Фотій обозначаетъ только такого правителя, который не пользуется безграничной властью, а подчиняется идеѣ справедливости. Что касается отношенія царя къ дѣламъ вѣры, то рѣшеніе этого вопроса въ посланіи опредѣлилось тѣмъ, что оно адресовано главѣ новообращеннаго народа. Распространенія правильныхъ понятій о Богѣ и утвержденія въ немъ христіанства можно было ожидать только при условіи содѣйствія къ тому со стороны самого царя. Главная цѣль посланія, сколько можно думать, и состояла въ томъ, чтобы расположить царя Михаила къ дѣятельности на пользу церкви. Посланіе начинается съ изложенія символа вѣры, затѣмъ слѣдуетъ краткая исторія вселенскихъ соборовъ въ связи съ исторіей ересей. Послѣ того авторъ посланія старается убѣдить болгарскаго царя оставаться твердымъ въ православіи, заботиться о построеніи храмовъ и пріучать народъ къ участію въ богослуженіи (гл. 31). А въ главѣ 21 читаемъ, что царь долженъ свой народъ „исправлять въ вѣрѣ“ и руководить имъ въ познаніи истиннаго Бога, θεογνωσίας χειραγωγεῖν. Въ чемъ это руководительство должно выражаться, кромѣ построенія храмовъ, и какія отсюда вытекаютъ отношенія царя къ духовенству и къ духовнымъ властямъ, посланіе Фотія не объясняетъ. Біографія Фотія говоритъ за то, что онъ не имѣлъ, по всей вѣроятности, въ виду передавать болгарскому царю высшую духовную власть или ставить его надъ

этой властью, и просилъ отъ него только содѣйствія и помощи. Но текстъ посланія редактированъ въ такихъ широкихъ выраженіяхъ, что даетъ возможность толковать его и въ другомъ смыслѣ.

Въ сочиненіи неизвѣстнаго автора, изданномъ подъ заглавіемъ Совѣты и разсказы византійскаго боярина и относимомъ къ XI вѣку, есть нѣсколько параграфовъ, касающихся политики [1]). Въ § 12 авторъ говоритъ о необходимости покоренія царю и о томъ, что за исполненіе этого долга можно ждать милости отъ Бога [2]). Въ § 185 авторъ обращается къ своимъ дѣтямъ съ наставленіемъ никогда не измѣнять царю [3]). Въ § 254 въ формѣ историческаго примѣра проводится та мысль, что царь долженъ заботиться о своемъ нравственномъ совершенствованіи [4]). Но особенный интересъ для характеристики взглядовъ автора на царскую власть представляютъ два параграфа — 230 и 251. Послѣдній изъ нихъ имѣетъ заголовокъ: „О томъ, что царь есть уставъ и образецъ". Здѣсь находимъ мысль, которую мы уже раньше встрѣчали въ византійской литературѣ, — мысль о томъ, что царь воспитываетъ подданныхъ не столько своими законами, сколько собственнымъ примѣромъ. Если его жизнь хороша, то и они стремятся держаться хорошаго, а если дурна и достойна порицанія, то и они ведутъ себя такимъ же образомъ. Между добродѣтелями, которыя въ виду этого авторъ совѣтуетъ царю пріобрѣсти, значится и справедливость [5]). Отсюда можно было бы заключить, что авторъ въ согласіи съ своей основной мыслью требуетъ отъ царя дѣятельности согласной съ закономъ, потому что въ противномъ случаѣ онъ не могъ бы ожидать исполненія закона со стороны подданныхъ. Но это былъ бы только выводъ, а не собственная мысль автора. Самъ онъ говоритъ на эту тему въ § 230. „Если нѣкоторые

[1]) В. Васильевскій, Совѣты и разсказы византійскаго боярина. Журн. М. Н. П. 1881, іюнь—авг. Соображенія объ авторѣ см. іюнь, стр. 248—250.

[2]) Тамъ же, іюнь, стр. 254.

[3]) Тамъ же, іюль, стр. 148.

[4]) Тамъ же, авг. стр. 347—348.

[5]) Тамъ же, авг. стр. 346.

говорятъ, читаемъ тамъ, что царь не подлежитъ закону, то и я говорю тоже самое, но только пусть все, что онъ ни дѣлаетъ, и что онъ ни постановляетъ, онъ дѣлаетъ хорошо, и тогда мы повинуемся ему“ [1]). Итакъ, царь не подлежитъ закону — ὁ βασιλεὺς τοῖς νόμοις οὐχ ὑποκεῖται, и авторъ совѣтовъ требуетъ отъ царя только одного: чтобы онъ поступалъ хорошо т. е. заботился о дѣйствительномъ благѣ подданныхъ. Предѣлы повиновенія царю опредѣляются не согласіемъ его дѣйствій съ какими нибудь нормами, а собственнымъ благомъ тѣхъ, къ кому обращаются его велѣнія. Авторъ поясняетъ это на примѣрахъ. „Если онъ (т. е. царь) скажетъ: выпей яду, то, конечно, ты не исполнишь этого. Или если онъ скажетъ: войди въ море и переправься вплавь на ту сторону, то и этого ты не можешь исполнить“. Свои примѣры онъ заключаетъ такой общей мыслью: „Отсюда познай, что царь — человѣкъ, и подлежитъ благочестивымъ законамъ“. Подъ благочестивыми законами нужно, по всей вѣроятности, разумѣть законы, которые требуютъ, чтобы царь заботился о благѣ своихъ подданныхъ. Что власть царя рисуется представленію автора, какъ въ правовомъ смыслѣ неограниченная, это видно и изъ той рѣчи, съ которой онъ обращается, въ томъ же параграфѣ, къ императору: „Святой господинъ! Богъ возвысилъ тебя на царскій престолъ и по своей благодати сдѣлалъ тебя, какъ это говорится, земнымъ богомъ — дѣлать и творить, что хочешь: и такъ, пусть будутъ поступки твои и дѣянія твои полны разума и истины, и правда въ сердцѣ твоемъ.“ Если дальше въ этой рѣчи говорится о справедливости царя, то это не можетъ измѣнить дѣла: справедливость является здѣсь, какъ одно изъ условій благосостоянія, къ которому долженъ стремиться царь, а не какъ обязательная и непереходимая для него граница дѣятельности.

Съ какимъ общимъ міросозерцаніемъ связывалось у автора совѣтовъ его представленіе о царѣ, или какими жизненными соображеніями оно было продиктовано, рѣшить, въ виду отрывочности сочиненія и его слабой литературной обработки, довольно трудно. Но приведенныя мѣста пока-

---

[1]) Тамъ же, стр. 316.

зываютъ, что авторъ, повидимому, не вполнѣ уяснилъ себѣ отношеніе царя къ закону. Въ этомъ вопросѣ замѣтно у него нѣкоторое колебаніе, но, въ общемъ, онъ понимаетъ царскую власть, какъ власть неограниченную.

Отъ того же вѣка мы имѣемъ сочиненіе Θеофилакта, еп. Болгарскаго О царскомъ воспитаніи [1]). По мнѣнію изслѣдователей, источники политическихъ взглядовъ Θеофилакта находятся не въ византійской литературѣ, а въ античной. Это видно, прежде всего, изъ того, что, по примѣру греческихъ политиковъ, онъ не обходится безъ ученія о формахъ правленія, гдѣ онъ, въ общемъ, повторяетъ классификацію Платона [2]). Онъ принимаетъ три правильныя формы правленія — монархію, аристократію и демократію — и три извращенныя — тираннію, олигократію и охлократію. Различіе между правильными и извращенными формами у него выдержано не вполнѣ; но сколько позволяетъ текстъ, можно думать, что существенную черту этого различія онъ склоненъ былъ видѣть въ отношеніи дѣйствій правительства къ закону или къ справедливости. Такъ, о монархіи онъ говоритъ, что ее иначе зовутъ еще законнымъ правленіемъ; аристократію онъ опредѣляетъ, какъ правленіе многихъ правителей, дѣйствующихъ по закону или, иначе, справедливыхъ; объ охлократіи онъ выражается, что она представляетъ собою отрицаніе закона и всякаго порядка [3]). Переходя, затѣмъ, къ подробному описанію тиранніи, онъ показываетъ этимъ, что для него важно провести точную границу между понятіемъ тиранна и понятіемъ царя. Однако это описаніе (гл. 7 — 10), очень картинное и поэтическое, мало даетъ вполнѣ опредѣленныхъ признаковъ для образо,

---

[1]) Напечатано: Migne, ser. gr. t. 126, ст. 253—286.

[2]) K. Prächter, Antike Quellen des Theophylactos von Bulgarien. Byz. Z. I, стр. 400—401; рѣчь идетъ о Политикѣ 291D—292A и 300A—303B, гдѣ дѣленіе формъ правленія на правильныя и неправильныя основывается на принципѣ законности. Кромѣ шести формъ, Платонъ признаетъ здѣсь еще, какъ наилучшее, правленіе одного, который дѣйствуетъ, не стѣсняясь законами.

[3]) Ч. II, гл. 6: ἡ μὲν μοναρχία καὶ ἔννομος καὶ βασιλεία καλεῖται... Ἡ δ'ἐκ πολλῶν μὲν ἀρχόντων, ἐννομωτάτων δὲ τούτων, συντέθειται ἀριστοκρατία ταύτῃ τὸ ὄνομα... δημοκρατίαν δὲ ἡ ὀχλοκρατία ὁρᾷ ἀντιπρόσωπον, συνκεχυμένον τοῦ πλήθους συνέλευσις ἄνομός τε καὶ παντάπασιν ἄτακτος. — Migne, стр. 269.

ванія понятія. Наиболѣе характерными признаками тиранна самъ Ѳеофилактъ считаетъ, повидимому, слѣдующіе два: 1) тираннъ силой захватываетъ власть и 2) тираннъ нарушаетъ права и свободу гражданъ. По крайней мѣрѣ, Ѳеофилактъ эти именно признаки выдвигаетъ на первый планъ [1]). Наоборотъ, когда онъ переходитъ къ описанію образа дѣйствій монарха и хочетъ подчеркнуть его прямую противоположность тиранну, онъ называетъ его не просто царемъ, а справедливымъ царемъ [2]). Существенно необходимой чертой такого справедливаго царя Ѳеофилактъ считаетъ благочестіе и требуетъ, чтобы царь дѣйствовалъ во всемъ согласно съ тѣмъ, что налагаетъ на человѣка любовь къ Богу [3]).

Оставляя въ силѣ только-что сказанное о нѣкоторой неопредѣленности въ характеристикѣ тиранна и царя, можно кажется, на основаніи приведенныхъ мѣстъ изъ сочиненія Ѳеофилакта сдѣлать заключеніе, что онъ представляетъ себѣ царя, какъ правителя, дѣйствующаго въ границахъ закона т. е. закономъ ограниченнаго. Видя, если не отличительную, то характерную черту тиранна въ томъ, что онъ противозаконно захватываетъ власть и является нарушителемъ существующаго порядка, Ѳеофилактъ въ противоположность ему изображаетъ царя, какъ человѣка, относящагося съ уваженіемъ ко всѣмъ божескимъ и человѣческимъ законамъ. Этотъ смыслъ имѣетъ и прилагаемый къ царю эпитетъ „справедливый“.

Изъ писателей XIII вѣка обращаетъ на себя вниманіе богословъ и философъ Никифоръ Блеммидъ. Составленное имъ разсужденіе подъ названіемъ „Образецъ царя“ (βασιλικὸς ἀνδριάς) дошло до насъ въ двухъ видахъ — въ оригиналѣ и въ обработкѣ, сдѣланной Георгіемъ Галесіотомъ въ сотрудничествѣ съ Георгіемъ Ойнайотомъ. Это показываетъ, что, несмотря на цвѣтистость и туманность его языка, сочиненіе Никифора пользовалось въ свое время извѣстной

---

[1]) Гл. 7: Πρῶτον τυράννου τεκμήριον, τὸ βιαίως ἐπέρχεσθαι. Гл. 8: Δεύτερον τυραννίδος σημεῖον, ἐς τῶν ὑποκειμένων ὑποστάσεις καὶ ἐλευθερίαν ἀπάνθρωπος καὶ ἐφύβριστος ἐγκατάσκηψις.

[2]) Гл. 11, Migne, ст. 273.

[3]) Гл. 12.

популярностью [1]). Изученію подлежитъ, конечно, оригиналъ а не передѣлка.

Къ сожалѣнію, трактатъ Никифора Блеммида почти не затрагиваетъ вопроса о границахъ царской власти. Слѣдуя античной философіи, авторъ видитъ въ царской власти подобіе божественнаго управленія міромъ, а въ философіи — отраженіе божественной мудрости. Поэтому онъ требуетъ, чтобы царь былъ въ тоже время философомъ или, по крайней мѣрѣ, пользовался плодами философіи. Царь, который пренебрегаетъ философіей, этимъ самымъ удаляется отъ Бога [2]). Самъ будучи подобіемъ Бога, царь, съ другой стороны, является образцомъ для своихъ подданныхъ. Онъ не только пастухъ своего стада, но и „учитель нравовъ" для своего народа (διδάσκαλος τῶν ἠθῶν); онъ долженъ отвлекать людей отъ безнравственности не одними словами, но всѣми своими дѣйствіями, — долженъ быть для всѣхъ примѣромъ [3]). Есть ли какія нибудь сдержки для царя — философа, черпающаго указанія для себя въ божественной мудрости, или онъ свои рѣшенія и дѣйствія соразмѣряетъ исключительно съ тѣмъ, что ему откроетъ эта мудрость, — объ этомъ сочиненіе Никифора ничего не говоритъ. Онъ, правда, противополагаетъ царя тиранну, но лишь для того, чтобы сказать, что только первый изъ нихъ пользуется спокойствіемъ; на существенномъ различіи между ними, на различіи въ понятіи онъ не останавливается. Указаніе на то, что царь пользуется любовью, когда онъ избранъ общимъ мнѣніемъ (ἀπὸ κοινῆς γνώμης αἱρετός), тоже не даетъ ничего для характеристики его власти [4]). Объ отношеніи царя къ справедливости Никифоръ упоминаетъ только одинъ разъ, указывая, что царь долженъ выбирать правителей, украшенныхъ благоразуміемъ и справедливостью [5]). Въ литературѣ высказывалось мнѣніе, что трудъ Никифора основывается

[1]) Krumbacher. Gesch. d. byz. Litteratur, стр. 447—448. Сочиненіе Никифора въ оригиналѣ и въ обработкѣ напечатано у A. Mai, Script vet. nova coll. t. II, стр. 609—655 и 655—670.

[2]) Гл. 1, Mai. стр. 612.

[3]) Гл. 2, стр. 614; гл. 3, стр. 618, 620.

[4]) Гл. 4, стр. 622; гл. 3, стр. 619.

[5]) Гл. 11, стр. 642.

на христіанской нравственности или на христіанскомъ благочестіи [1]), но несмотря на это нужно признать, что христіанство вообще и, въ частности, христіанскія идеи о царской власти отразились на политическихъ взглядахъ Никифора очень слабо. Даже мысль, что царь получаетъ свою власть отъ Бога, онъ бросаетъ только мимоходомъ, не останавливаясь на ней и не дѣлая изъ нея никакихъ выводовъ [2]). И, пожалуй, единственно въ чѐмъ сказалось, хотя и слабо, вліяніе на Никифора христіанскаго ученія о царской власти, это въ положеніи, что царь ни при какихъ обстоятельствахъ не долженъ отступать отъ ученія Христова и отъ правилъ благочестія, какъ они установлены св. отцами [3]). Логически отсюда вытекала бы теорія ограниченной царской власти, и тогда представлялось бы интереснымъ, какъ Никифоръ примирилъ бы эту теорію съ своимъ идеаломъ царя — философа; но онъ не дѣлаетъ такого вывода.

Такимъ образомъ, приходится признать, что политическое ученіе Никифора Блеммида не склонно ограничивать царскую власть. Въ составѣ его встрѣчаются отдѣльныя идеи, которыя могутъ быть поняты, какъ идеи противоположнаго характера, но онѣ не развиты и, во всякомъ случаѣ, изъ нихъ не сдѣлано никакихъ рѣшающихъ выводовъ.

Наконецъ, подходя къ XV вѣку — послѣднему вѣку Византіи, приходится сказать, что онъ не оставилъ послѣ себя никакихъ политическихъ сочиненій, сколько-нибудь интересныхъ по своимъ идеямъ. Единственное, что мы имѣемъ отъ него, это сочиненіе имп. Мануила Палеолога О царскомъ воспитаніи, Ὑποθῆκαι βασιλικῆς ἀγωγῆς, написанное около 1406 года [4]). Оно наполнено исключительно нравственными наставленіями и заключаетъ въ себѣ мало мыслей, относящихся собственно къ политикѣ [5]). Но, по

---

[1]) R. Nicolai, op. cit. III, стр. 141.

[2]) Гл. 3, стр. 617.

[3]) Гл. 12, стр. 645.

[4]) Напечатано у Миня, ser. gr. t. 156, ст. 309—384.

[5]) Характеристику его даетъ M. Berger de Xivrey, Mémoire sur la vie et les ouvrages de l'empereur Manuel Paléologue. Mém. de l'Institut de France, Acad. des inscriptions t. 19, p. 2, стр. 142—146.

счастью, въ немъ есть одна глава, которая даетъ нѣкоторый матеріалъ для вопроса о характерѣ и объемѣ царской власти. Это — глава 85, гдѣ Мануилъ убѣждаетъ своего сына быть истиннымъ царемъ и по этому поводу проводитъ различіе между царемъ и тиранномъ. Тиранна онъ противополагаетъ „истинному царю" (ὁ ἀληθῶς βασιλεύς), и разницу между ними онъ видитъ въ ихъ отношеніи къ закону. Тираннъ строитъ свою власть на ослабленіи общественныхъ силъ, и, если государство становится крѣпче, могущественнѣе, онъ видитъ въ этомъ для себя опасность. Истинный царь, на-оборотъ, связываетъ свое благо съ общей пользой и является для своего народа пастыремъ, врачемъ, учителемъ, отцомъ. Онъ не столько властвуетъ надъ народомъ, сколько служитъ ему. Этимъ онъ больше всего уподобляетъ себя Христу и становится въ тоже время Его слугою. Съ этимъ и связываетъ Мануилъ отношеніе царя къ закону. Истинный царь, по его мнѣнію, и личную свою жизнь соразмѣряетъ съ закономъ (ἐννόμως ζῶν), и народомъ управляетъ на основаніи закона (νόμοις ἄγων τοὺς ὑπ' αὐτόν). Для тиранна же единственный непреложный и ненарушимый законъ — его собственныя удовольствія [1]). Такимъ образомъ, по ученію Мануила, выполненіе лежащихъ на царѣ задачъ совершенно немыслимо, если онъ не будетъ подчиняться закону. И, на-оборотъ, какъ только это подчиненіе исчезаетъ, такъ онъ перестаетъ быть истиннымъ царемъ и становится тиранномъ. Слѣдовательно, въ самое понятіе царя входитъ ограниченіе его воли закономъ.

Въ заключеніе, надо сказать нѣсколько словъ о политическихъ взглядахъ Симеона Солунскаго, писавшаго тоже въ XV столѣтіи. Среди его многочисленныхъ трудовъ нѣтъ ни одного, посвященнаго спеціально политикѣ; они всѣ или имѣютъ литургическій характеръ или посвящены уясненію и развитію православнаго вѣроученія [2]). Но по связи вопросовъ ему пришлось коснуться отношенія императора къ церкви, и въ этомъ дѣлѣ онъ явился горячимъ защит-

---

[1]) Migne, ст. 373.

[2]) М. Соколовъ, Симеонъ, арх. Солунскій, Хр. Чт. 1894 май—іюнь, стр. 518, 521—538.

никомъ церковной свободы. Въ сочиненіи О священныхъ рукоположеніяхъ онъ называетъ императора защитникомъ церкви (ἔκδικος, δεφένσωρ [1]) и этимъ объясняетъ поминаніе его на литургіи, но онъ вооружается противъ всякой дѣйствительной его власти въ области церковнаго управленія. У него замѣтно стремленіе поставить святительскую власть, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, выше императорской. Такъ, онъ говоритъ, что императоръ святъ помазаніемъ, между тѣмъ какъ архіерей святъ однимъ своимъ саномъ вслѣдствіе рукоположенія [2]). Поэтому онъ рѣзко возстаетъ, какъ противъ вреднаго новшества, противъ всякихъ знаковъ покорности архіерея императору и находитъ, что этими знаками архіерей унижаетъ свой санъ [3]). Далѣе, онъ стремится съузить участіе императора въ богослуженіи и даже различныя символическія дѣйствія въ чинѣ вѣнчанія онъ объясняетъ съ нѣкоторымъ умаленіемъ власти императора. Таково его объясненіе значенія скипетра [4]). Наконецъ, въ упомянутомъ сочиненіи онъ посвящаетъ отдѣльную главу опроверженію очень распространеннаго въ его время мнѣнія, что патріархъ получаетъ свою власть отъ императора. По его мнѣнію, этого уже потому не можетъ быть, что императоръ есть защитникъ церкви и хранитель ея правилъ, а поставленіе патріарха властью императора могло бы совершаться только съ нарушеніемъ этихъ правилъ. Патріарха избираетъ соборъ, и императоръ не принимаетъ въ этомъ никакого непосредственнаго участія [5]).

Таковы въ самомъ сжатомъ очеркѣ византійскія политическія ученія, поскольку они касаются вопроса о характерѣ и о предѣлахъ царской власти. Очеркъ этотъ, конечно, не полонъ, и знатоки византійской литературы найдутъ въ немъ, по всей вѣроятности, крупные и существенные пробѣлы; но онъ, во всякомъ случаѣ, позволяетъ сдѣлать нѣкоторое общее заключеніе о существованіи въ византійской политической литературѣ нѣсколькихъ направленій. Боль-

[1]) Гл. 116 и 225, Migne, s. gr. t. 155, ст. 401, 439.
[2]) Migne, ст. 431, (гл. 218).
[3]) Migne, ст. 431, (гл. 219).
[4]) Migne, ст. 431—433; 355.
[5]) Migne, ст. 439, (гл. 227).

шинство литературныхъ памятниковъ ограничиваютъ царя закономъ; меньшинство — изображаютъ его власть, какъ безусловно неограниченную, основанную на одномъ только усмотрѣніи. По вопросу о правахъ императора въ области церкви замѣтно такое же разногласіе: одни, какъ патр. Фотій, признаютъ эти права, другіе, какъ Θеодоръ Студитъ и Симеонъ Солунскій, склонны ихъ оспаривать. Еслибы и оказалось, что въ представленномъ очеркѣ есть существенные пробѣлы, т. е. что въ немъ пропущены какія нибудь важныя и замѣчательныя политическія ученія, то это все-таки не могло бы подорвать значеніе сдѣланнаго вывода. Можетъ быть, на самомъ дѣлѣ отношеніе между указанными направленіями было нѣсколько иное, т. е. то направленіе, которое теперь представляется болѣе сильнымъ, въ дѣйствительности было болѣе слабымъ, и на-оборотъ; но должно остаться безспорнымъ, что все-таки было два противоположныхъ направленія и въ общемъ вопросѣ о предѣлахъ царской власти, и въ частности — въ вопросѣ о правахъ императора въ области церкви. Изъ представленнаго очерка можно сдѣлать еще одинъ выводъ. Въ византійской политической литературѣ, при всемъ ея явномъ стремленіи къ ограниченію императорской власти, нельзя указать произведеній, которыя устанавливали бы ограниченіе императора какими нибудь учрежденіями. Даже тѣ авторы и тѣ произведенія, которые отстаиваютъ независимость церкви и независимость патріарха отъ императорской власти, ничего не говорятъ объ участіи патріарха въ дѣлахъ собственно государственныхъ, изъ чего можно было бы сдѣлать выводъ, что императора они не надѣляютъ всей полнотой государственной власти, но раздѣляютъ ее между императоромъ и патріархомъ. Если правъ Вигу въ своей характеристикѣ власти византійскаго императора, и ему въ дѣйствительности принадлежала только доля государственной власти, а другая — находилась въ рукахъ сената и, можетъ быть, еще какихъ нибудь учрежденій, то нужно сказать, что этотъ фактъ не нашелъ себѣ отраженія въ политической литературѣ. Въ политической литературѣ государственная власть присваивается безраздѣльно одному византійскому императору и, если устанавливается какое ни-

будь ограниченіе его власти, то только одно: ограниченіе закономъ.

Въ древней Руси изъ перечисленныхъ произведеній византійской политической литературы были извѣстны далеко не всѣ. Переводъ Царскаго свитка діак. Агапита встрѣчается въ спискахъ XV и XVI вв. подъ заглавіемъ: Главы совѣщательные сложеныя Агапитомъ діакономъ царю Іустиніану, или подобнымъ этому. Переводъ не всегда полонъ; гдѣ и когда онъ сдѣланъ, неизвѣстно [1]. Завѣщаніе императора Василія Македонянина, подъ названіемъ Главы наказательныя къ сыну его, царю Льву, встрѣчается, начиная съ половины XV вѣка [2]. Ѳеодоръ Студитъ сталъ рано извѣстенъ на Руси: нѣкоторыя его сочиненія встрѣчаются уже въ древнѣйшихъ кормчихъ [3]. Ссылки на его поученія дѣлаются, начиная съ XIV вѣка [4]. Житіе Ѳеодора Студита, изъ котораго русскіе книжники могли ознакомиться съ его взглядами на отношеніе царя къ дѣламъ церкви, находимъ въ русскомъ переводѣ уже въ XII столѣтіи [5]. Творенія Симеона Солунскаго, въ частности, сочиненіе о священныхъ рукоположеніяхъ, извѣстны въ русскомъ переводѣ въ цѣломъ рядѣ списковъ XVII вѣка [6]; было ли это сочиненіе переведено раньше, сказать трудно. Совѣты византійскаго боярина въ оригиналѣ т. е. на греческомъ языкѣ находятся въ сборникѣ XV вѣка, который поступилъ въ Патріаршую, нынѣ Синодальную, библіотеку при патр. Никонѣ, а можетъ быть, и раньше [7]; древняго перевода Совѣтовъ неизвѣстно, какъ неизвѣстно и то, читалъ ли ихъ кто нибудь. Переводы сочиненій патр. Фотія

---

[1]) Горскій и Невоструевъ, Опис. рукоп. Синод. Библіотеки отд. II, ч. 2, № 202 (67 главъ изъ 72); В. Малининъ, Старецъ Елеазарова монастыря Филоѳей, 1901, стр. 548.

[2]) А. Соболевскій, Переводная литература, стр. 20.

[3]) Розенкампфъ, Обозрѣніе кормчей, стр. 125. И. Срезневскій, Свѣдѣнія и замѣтки, XLIV, стр. 103.

[4]) И. Срезневскій, Древніе памятники, 2 изд., стр. 248.

[5]) Терновскій, Изученіе византійской исторіи, II, стр. 35.

[6]) Горскій и Невоструевъ, назв. соч. отд. II, т. 2, №№ 179, 180, 184.

[7]) В. Васильевскій, назв. статья, Журн. М. Н. П. 1881, іюнь, стр. 242.

и Θеофилакта Болгарскаго встрѣчаются въ древней русской письменности [1]); но политическія сочиненія ихъ, повидимому, въ древней Руси не были извѣстны [2]). Одно изъ сочиненій Никифора Блеммида, именно его логика, находилось въ М. Синодальной библіотекѣ уже въ концѣ 18-го столѣтія; но о другихъ его сочиненіяхъ извѣстій нѣтъ [3]). Наконецъ, сочиненія Петра Патриція и Мануила Палеолога, повидимому, не были извѣстны ни въ оригиналѣ, ни въ переводахъ.

Такимъ образомъ, въ распоряженіи русскихъ людей находилось всего четыре произведенія византійской политической литературы. Съ ними они могли познакомиться непосредственно; объ остальныхъ они могли узнать только изъ третьихъ рукъ. Два изъ этихъ произведеній проводятъ идею ограниченной царской власти, другія — развиваютъ ученіе о невмѣшательствѣ царя въ область церкви. Слѣдовательно, хотя всѣ политическія ученія, дошедшія до древней Руси изъ Византіи, говорятъ объ ограниченной царской власти, но ограниченность они понимаютъ не вполнѣ одинаково. Тѣ произведенія, которыя говорятъ о законѣ, какъ о предѣлѣ царской власти, совсѣмъ не касаются вопроса объ отношеніи царя къ дѣламъ церкви, а тѣ, которыя отрицаютъ за нимъ право участія въ церковныхъ дѣлахъ, на-оборотъ, совсѣмъ не обсуждаютъ отношенія царской власти къ закону.

Все сказанное о Византіи даетъ основаніе выставить слѣдующія общія положенія относительно византійскаго вліянія на русскія литературныя идеи о предѣлахъ царской власти:

1. Византійская практика государственныхъ отношеній, насколько въ нихъ проявлялся характеръ власти византійскаго императора, отличалась, какъ и въ другихъ государ-

---

[1]) А. Соболевскій, Переводная литература, стр. 22, 305, 313.

[2]) О посланіи патр. Фотія, впрочемъ, говоритъ Геннадій, арх. новгородскій, въ посл. къ ростовскому арх. Іасафу. См. А. Поповъ, Библіографическіе матеріалы, М., 1880, II, стр. 153; другое указаніе находится у Максима Грека, который совѣтовалъ царю Ивану Грозному читать посланіе Фотія. Соч. II, стр. 351.

[3]) С. Бѣлокуровъ, Библіотека московскихъ государей, стр. CDXCV.

ствахъ, большимъ разнообразіемъ. Исторія Византіи даетъ примѣры самаго разнообразнаго отношенія императоровъ, какъ къ своей власти, такъ и къ дѣламъ церкви и къ церковнымъ властямъ.

2. Форма правленія въ Византіи, какъ она выразилась въ нормахъ права, возбуждаетъ до настоящаго времени много споровъ. Можно предположить, что и на современниковъ она производила различное впечатлѣніе, такъ что нѣкоторымъ византійскій императоръ представлялся, какъ абсолютный, ничѣмъ не ограниченный государь, другіе, наоборотъ, видѣли въ немъ ограниченнаго монарха. Дошедшіе до Руси памятники византійскаго права, въ которыхъ опредѣляется характеръ власти византійскаго императора со стороны ея предѣловъ, хотя всѣ говорятъ о подчиненіи императора идеѣ закона, редактированы, однако, въ такихъ широкихъ выраженіяхъ, что допускаютъ самое разнообразное толкованіе и пониманіе.

3. Извѣстныя на Руси произведенія византійской политической литературы развивали различныя ученія о характерѣ власти императора и предѣлы ея понимали различно.

4. Отсюда вытекаетъ, что подъ Византіей не слѣдуетъ разумѣть нѣчто однородное и постоянное; она обнимаетъ собою, на-оборотъ, самыя разнообразныя и даже противоположныя другъ другу отношенія, нормы права и литературно-политическія идеи, которыя, къ тому же, допускаютъ различное пониманіе и толкованіе. Русскіе книжные люди, знакомясь съ Византіей, воспринимали все это разнообразіе и могли (и должны были) дѣлать изъ него выборъ. Поэтому византійское вліяніе на русскія ученія о предѣлахъ царской власти не могло заключаться въ простомъ перенесеніи готовыхъ понятій и не могло породить какое нибудь одно направленіе, которому слѣдовало бы присвоить названіе византійскаго. Византія могла дать русскимъ мыслителямъ толчокъ для развитія и матеріалъ для обоснованія самыхъ различныхъ ученій о царской власти — которыя всѣ съ одинаковымъ основаніемъ могутъ быть названы (или не названы) византійскими.

ГЛАВА III.

Первые вѣка.

1. Древнѣйшая эпоха.

Политическія теоріи, въ смыслѣ болѣе или менѣе законченной системы политическихъ понятій, появляются въ русской литературѣ не ранѣе XIV вѣка. Поэтому и ученія о предѣлахъ царской власти, въ которомъ бы этотъ вопросъ былъ достаточно разработанъ и обоснованъ, мы не найдемъ ранѣе указаннаго времени. Но отдѣльныя идеи, касающіяся этого ученія, можно найти въ нашей письменности съ самаго ея возникновенія. Можно сказать даже, что въ этотъ, древнѣйшій періодъ исторіи русской политической литературы были уже высказаны всѣ или, по крайней мѣрѣ, всѣ главнѣйшія идеи, которыя потомъ составили содержаніе различныхъ ученій о царской власти.

Первымъ памятникомъ, который въ этомъ отношеніи заслуживаетъ вниманія, является церковный уставъ св. Владиміра. Историки разсматриваютъ его исключительно, какъ источникъ права, устанавливающій особую церковную подсудность наряду съ подсудностью гражданской. Но независимо отъ этого, въ уставѣ выражены нѣкоторыя идеи, имѣющія не столько правовой, сколько политическій характеръ, которыя объясняютъ намъ причины его появленія. Церковный уставъ св. Владиміра дошелъ до насъ въ большомъ количествѣ списковъ, не одинаковыхъ по объему и отличающихся нѣсколько другъ отъ друга въ своей редакціи. Отношеніе изслѣдователей къ этимъ спискамъ, а черезъ нихъ и къ самому уставу неодинаковое. Карамзинъ и Голубинскій рѣшительно отвергаютъ подлинность устава, осно-

вываясь на цѣломъ рядѣ заключающихся будто бы въ немъ несообразностей [1]). Тѣ же изслѣдователи, которые не считаютъ уставъ позднѣйшей поддѣлкой, расходятся въ вопросѣ, которые изъ дошедшихъ до насъ списковъ считать наиболѣе приближающимися, по своей редакціи, къ не дошедшему до насъ подлиннику. Преосв. Макарій такою древнѣйшею редакціей устава считаетъ наиболѣе обширную, а Владимірскій - Будановъ — самую краткую [2]). Возраженія противъ подлинности устава можно оставить въ сторонѣ, такъ какъ они давно уже опровергнуты, и если ихъ продолжаютъ повторять, то только по недоразумѣнію [3]). Что же касается вопроса, которую редакцію считать древнѣйшей, то и онъ не имѣетъ для насъ большого значенія, такъ какъ то мѣсто устава, которое представляетъ интересъ для исторіи государственныхъ идей, находится во всѣхъ рѣшительно редакціяхъ почти въ одномъ и томъ же видѣ. Поэтому съ полнымъ основаніемъ можно допустить, что въ томъ или другомъ видѣ оно находилось и въ подлинномъ уставѣ.

А именно, послѣ вступительныхъ словъ устава, гдѣ коротко говорится о крещеніи св. Владиміра и о построеніи имъ Десятинной церкви, читаемъ въ спискахъ краткой редакціи:

„І потомъ воззрѣхъ въ Греческій номоканунъ и обрѣтохъ въ немъ, яже не подобаетъ сихъ тяжъ и судовъ судити князю, ни бояромъ, ни судьямъ его; и сгадавъ азъ съ своею княгиною Анною, и съ своими дѣтми, далъ есмь святой Богородицы и Митрополиту и всѣмъ Епископомъ; а ты нѣступаютъ ни дѣти мои, ни унуци мои, ни родъ мой, въ люди церковныя і во всѣ суды, і по всѣмъ городомъ далъ есмь і по погостомъ и по свободамъ, гдѣ крестьяне

---

[1]) Карамзинъ, Ист. Гос. Р. т. I, стр. 242 (по изд. Смирдина). Е. Голубинскій, Ист. русск. церкви, т. I[1], стр. 399 — 401 (по 2 изд.).

[2]) Преосв. Макарій, Ист. русск. церкви, т. I, стр. 169—173. Владимірскій-Будановъ, Хрестоматія по ист. р. права, вып. 1, изд. 5, стр. 228.

[3]) См. отвѣтъ Голубинскому у Владимірскаго-Буданова, назв. соч. стр. 231—232, гдѣ возраженія Голубинскаго разобраны по пунктамъ.

суть; а кто уступитъ на мое даніе, судъ мнѣ съ тѣмъ предъ Богомъ"[1]).

Въ спискахъ средней редакціи это мѣсто читается такъ:

„Потомъ же митрополитъ тѣмъ сказа ми 7 соборъ греческихъ і номоканонъ. І како велицiи тiи цари не восхотѣша сами судити тѣхъ судовъ, ни велможамъ, ни бояромъ, ни судіамъ ихъ, но предаша церкви и святителемъ; такожь і азъ, изгадавъ со своею княгінею і со своими дѣтми, далъ есми церквѣ святей Богородици митрополиту всеа Руси і всимъ епископомъ по всей земли тыи суды, а не оуступатись ни дѣтемъ моимъ, ни оунучатомъ, ни роду моему до вѣка не оуступатись въ церковныи люди, ни въ суды ихъ. Далъ есмь по всѣмь градомъ, і по погостомъ, і по слободамъ, где христіане суть... Князю і бояромъ і судіамъ во ты суды не оуступатись: то все далъ есмь по первыхъ царехъ ряженію, по вселенскихъ великихъ святыхъ седми соборъ великихъ святитель. Аще кто преобидитъ нашъ уставъ, какожъ уставиша святыи отци: таковымъ непрощеномъ быти отъ закона Божіа, горе себѣ наслѣдуютъ"[2]).

Почти тѣ же выраженія находимъ и въ спискахъ обширной редакціи[3]). Въ приведенныхъ словахъ устава св. Владиміра заключаются слѣдующія положенія.

1) Кіевскій великій князь Владиміръ, „растворивше греческій намаканонъ" (обширная ред.), нашелъ тамъ указаніе, что „не подобаетъ" князю судить за нѣкоторыя преступленія, и что „правиломъ святыхъ отецъ, христианскыми цари и князи" (та же ред.) судъ по этимъ дѣламъ данъ церкви. На основаніи этого онъ, великій князь кіевскій, призналъ, что и ему „не подобаетъ", т. е. что и онъ не имѣетъ права судить эти дѣла, и долженъ передать ихъ въ руки церкви. Этимъ самымъ онъ поставилъ свою власть въ опредѣленныя границы, и не только власть судебную, но также власть правительственную и власть законодательную; потому что, если ему не подчинены нѣкоторые суды, то отсюда слѣдуетъ, что онъ не можетъ давать имъ указа-

---

[1]) По изданію Макарія, Ист. р. церкви, т. I, стр. 281—282.

[2]) Макарій, назв. соч. стр. 283.

[3]) Образецъ этой редакціи у Макарія, тамъ же, стр. 284—286.

ній и не можетъ творить нормъ права, которыми эти суды будутъ руководиться. Все это установлено или должно быть установлено церковью. Таковъ, по крайней мѣрѣ, логическій смыслъ запрещенія „вступаться" въ церковные суды. Это нельзя понимать, какъ самоограниченіе власти, по существу неограниченной. Самоограниченіе заключается въ каждой нормѣ, которую издаетъ неограниченная власть, потому что каждая такая норма представляетъ отказъ отъ произвола и обѣщаніе дѣйствовать въ опредѣленныхъ рамкахъ. Но каждая изданная властью норма можетъ быть въ любой моментъ измѣнена или отмѣнена совсѣмъ. Церковный уставъ св. Владиміра говоритъ о другомъ. Князь не добровольно, не въ силу своей власти, не потому, что считаетъ это цѣлесообразнымъ, устанавливаетъ церковные суды и не съ тѣмъ, чтобы ихъ уничтожить, когда онъ найдетъ это нужнымъ. Онъ дѣлаетъ это потому, что такъ требуютъ нормы закона Божія, нормы, установленныя св. отцами и христіанскими т. е. византійскими царями; всѣ эти нормы изложены въ номоканонѣ [1]). Всѣ эти нормы, въ томъ числѣ и постановленія греческихъ царей, которые не имѣютъ никакого отношенія къ кіевскому князю, и которымъ онъ ни въ малѣйшей степени не подчиненъ (хотя бы уже потому, что они дѣйствовали въ то время, когда кіевскихъ князей еще не было), онъ призналъ для себя обязательными. А разъ признавъ ихъ для себя обязательными, онъ долженъ былъ признать и то, что уже само собою отсюда вытекаетъ, т. е. что онъ не имѣетъ права вступаться въ опредѣленныя дѣла, возникающія въ его государствѣ. Иначе говоря, онъ долженъ былъ признать свою власть ограниченною — въ томъ смыслѣ, что надъ его властью оказались нормы, не имъ изданныя, которыя онъ отмѣнить не можетъ.

На указаніе церковнаго устава, что опредѣленное количество дѣлъ гражданскихъ князь предоставляетъ суду епископовъ на основаніи греческаго номоканона, Е. Голубин-

---

[1]) Ссылки на номоканонъ нѣтъ въ нѣкоторыхъ спискахъ краткой редакціи; но это не имѣетъ большого значенія, потому что и тамъ говорится о законѣ Божіемъ, уряженіи первыхъ царей и вселенскихъ соборовъ. См. списокъ, напечатанный у Владимірскаго-Буданова.

скій весьма рѣшительно возражаетъ, что „это неправда"— въ томъ, вѣроятно, смыслѣ, что номоканонъ не такъ опредѣляетъ церковную подсудность [1]); на этомъ онъ строитъ одно изъ своихъ доказательствъ подложности устава. Но для дѣла безразлично, такъ ли точно понимаетъ номоканонъ отношеніе церковной и гражданской подсудности, какъ ее опредѣляетъ церковный уставъ св. Владиміра, и дѣйствительно ли въ немъ можно найти основанія, изъ которыхъ съ необходимостью вытекало бы, какъ изданіе устава, такъ и все содержаніе его. Ссылку на номоканонъ слѣдуетъ понимать, „какъ общее, неопредѣленное указаніе того источника, откуда заимствованы начала, изложенныя въ уставѣ" [2]). Еслибы даже можно было утверждать, что въ номоканонѣ не содержится ровно никакихъ основаній для такого пониманія церковной подсудности, то и это не имѣло бы большого значенія. Важно, что св. Владиміръ—правильно или неправильно,—но такъ понялъ номоканонъ и изложенныя въ немъ постановленія вселенскихъ соборовъ и „первыхъ царевъ уряженіе", что это дѣлало неизбѣжнымъ изданіе церковнаго устава, и именно въ томъ видѣ, какъ онъ былъ изданъ [3]). А еще важнѣе, что это дѣйствительное или воображаемое содержаніе номоканона св. Владиміръ призналъ для себя обязательнымъ. Онъ могъ этого и не сдѣлать, но тогда онъ не былъ бы тѣмъ, чѣмъ онъ былъ, т. е. не былъ бы христіанскимъ государемъ, какъ онъ это понималъ,— потому что для христіанскаго государя обязательны постановленія соборовъ и „христіанскихъ царей" [4]).

---

1) Ист. р. ц., т. I[1], стр. 401, 405—407.

2) Неволинъ, О пространствѣ церковнаго суда въ Россіи. Полн. собр. соч. т. VI, стр. 277.

3) Преосв. Макарій, впрочемъ, находитъ, что всѣ постановленія церк. устава или взяты изъ номоканона (какъ онъ былъ тогда извѣстенъ въ Россіи) или, по крайней мѣрѣ, согласны съ его духомъ. Ист. р. ц., т. I, стр. 182—183.

4) Разбирая вопросъ, какъ отразилась христіанская настроенность св. Владиміра на его дѣятельности, Влад. Соловьевъ, кромѣ преобразованія личной жизни и подвиговъ личной добродѣтели, указываетъ только на одинъ фактъ, относящійся къ политической дѣятельности Владиміра, именно на его отказъ казнить разбойниковъ. См. Влади-

Можно здѣсь не заниматься чисто юридическимъ вопросомъ, вытекаетъ ли отсюда, что Владиміръ не могъ уже потомъ ни отмѣнить церковные суды, ни измѣнить кругъ ихъ вѣдомства. Съ политической точки зрѣнія этотъ вопросъ не представляетъ интереса. Зато представляетъ интересъ другая сторона дѣла. Если правильна мысль, что, признавъ для себя номоканонъ обязательнымъ, Владиміръ Св. свою до тѣхъ поръ неограниченную власть преобразовалъ въ ограниченную, то одно изъ выраженій въ церковномъ уставѣ даетъ возможность прибавить еще одну черту для характеристики его власти. Уставъ, какъ значится въ немъ, данъ не всей „Русской землѣ", а только тѣмъ погостамъ, градамъ и слободамъ, гдѣ „христіане суть". Слѣдовательно, въ тѣхъ частяхъ земли, гдѣ еще оставались язычники, гдѣ христіанство не было принято, уставъ не дѣйствовалъ [1]). Это и понятно: тамъ христіанство не было принято, значитъ, не было церковныхъ установленій, не было и церковныхъ судовъ, которымъ опредѣленныя дѣла могли бы быть поручены. Тамъ эти дѣла вѣдалъ князь и его судьи. Отсюда можно придти къ мысли, что Владиміръ въ различныхъ частяхъ государственной территоріи или по отношенію къ различнымъ группамъ населенія обладалъ не одинаковою властью. Для язычниковъ онъ былъ князь съ неограниченною властью и считалъ себя въ правѣ самъ или чрезъ своихъ судей судить напр. преступленія на почвѣ семейныхъ отношеній; для христіанскаго же населенія его власть была ограниченная, такъ что тѣже самыя преступленія онъ не имѣлъ права судить. Такое совмѣщеніе въ одномъ лицѣ двухъ разныхъ по своему характеру властей не представляетъ ничего особеннаго и, уже во всякомъ случаѣ, ничего невозможнаго. И въ послѣдующее время русскіе государи пользовались въ отношеніи подданныхъ—не христіанъ de iure всей полнотой власти, такъ что и религіозныя дѣла ихъ вѣдались чисто государственными учрежденіями, въ

міръ Святой и христіанское государство, 1913, стр. 27. Не болѣе ли характеризуетъ христіанскую политику св. Владиміра его отказъ отъ неограниченной власти во имя подчиненія „правиламъ св. отецъ и христіанскихъ царей"?

[1]) Ср. Владимірскій-Будановъ, назв. соч. стр. 229, прим. 4.

то время какъ религіозныя дѣла христіанъ были переданы церковнымъ установленіямъ. Было ли это простое самоограниченіе государственной власти или нѣчто другое, объ этомъ предоставимъ судить другимъ; но для князя Владиміра это было ограниченіемъ его власти, которое вытекало изъ признанія обязательности номоканона.

2) Въ учрежденные имъ церковные суды в. к. Владиміръ запрещаетъ „вступаться" дѣтямъ своимъ, внукамъ и всему роду своему „до вѣка"; а кто вступится, тотъ не будетъ прощенъ отъ закона Божія, тотъ горе себѣ наслѣдуетъ, „съ тѣмъ судъ мнѣ предъ Богомъ". Этими словами Владиміръ свое пониманіе и свое признаніе номоканона сдѣлалъ не личнымъ своимъ дѣломъ, а дѣломъ всего княжескаго рода, всѣхъ послѣдующихъ князей, въ руки которыхъ переходила государственная власть. Номоканонъ сталъ и для нихъ обязательнымъ; слѣдовательно, и имъ „не подобаетъ" т. е. не принадлежитъ права вступаться въ церковныя дѣла. Въ какой мѣрѣ обѣщанія государя за своихъ наслѣдниковъ имѣютъ юридическое и политическое значеніе, это другой вопросъ; но несомнѣнно, что Владиміръ желалъ передать имъ ту же власть, которую имѣлъ самъ, т. е. власть ограниченную. Нормы номоканона, которыя ограничивали его власть, должны были ограничивать и власть его наслѣдниковъ. Обязательность этихъ нормъ, ихъ неотмѣняемость онъ скрѣпилъ даже загробной отвѣтственностью своего потомства. Послѣдующая исторія, по крайней мѣрѣ— ближайшихъ столѣтій, показала, что обязательство, положенное Владиміромъ на своихъ наслѣдниковъ, было ими принято.

Таковъ характеръ княжеской власти, устанавливаемый церковнымъ уставомъ св. Владиміра. Надо оговориться: церковный уставъ есть, собственно, памятникъ права, и потому можно было бы сказать, что идеи, въ немъ заключающіяся, выходятъ за предѣлы исторіи политической литературы. Иначе обстояло бы дѣло, если-бы съ несомнѣнностью была установлена его подложность; тогда онъ пересталъ бы быть въ нашихъ глазахъ источникомъ права, и его нужно было бы разсматривать, исключительно какъ политическій трактатъ, имѣющій цѣлью проповѣдь опредѣ-

ленныхъ отношеній между государственной и церковной властью. Для исторіи политической литературы это былъ бы прямой выигрышъ. Но и теперь, оставаясь памятникомъ права, онъ долженъ занять въ ней видное мѣсто. Во-первыхъ, та часть устава, гдѣ изложены разсмотрѣнныя выше идеи, имѣетъ чисто литературный характеръ—характеръ предисловія, въ которомъ авторъ знакомитъ насъ съ тѣми началами, какими онъ руководился при изданіи памятника. Здѣсь памятникъ перестаетъ быть закономъ, выражающимъ обязательныя для подданныхъ повелѣнія, и становится политическимъ произведеніемъ. А затѣмъ, важно и то, что церковный уставъ св. Владиміра отразился и въ послѣдующей литературѣ, и именно своими политическими идеями. Обойти его въ исторіи русской политической литературы было бы прямо невозможно.

Что касается происхожденія этой первой въ русской политической литературѣ идеи объ ограниченіи княжеской власти, то совершенно ясно, что она возникла подъ непосредственнымъ вліяніемъ христіанства. Во всѣхъ редакціяхъ церковнаго устава, хотя и не во всѣхъ одинаково опредѣленно, указывается на связь его съ принятіемъ христіанства. Въ спискахъ средней редакціи напр. уставъ начинается съ изложенія причинъ, приведшихъ къ крещенію Руси (испытаніе вѣръ), потомъ читаемъ о самомъ крещеніи, а затѣмъ Владиміръ Св. разсказываетъ, какъ онъ принялъ отъ митрополита наставленіе въ христіанской вѣрѣ, и чѣмъ онъ пожелалъ выразить свою ревность къ ней. И вслѣдъ за этимъ уставъ говоритъ о Десятинной церкви и о церковномъ судѣ. Слѣдовательно, ограниченіе княжеской власти есть прямое слѣдствіе познанія истинъ христіанской вѣры. Если новообращенный князь сдѣлалъ такой выводъ изъ христіанскаго ученія, то это произошло, конечно, не безъ участія со стороны митрополита, прибывшаго изъ Византіи. Онъ, говорится въ уставѣ, „сказа ми 7 соборъ греческихъ и номоканонъ", и какъ „велицiи тіи цари не восхотѣша сами судити тѣхъ судовъ" (та же ред.). На основаніи этого можно видѣть въ идеяхъ устава и византійское вліяніе. Но оно состояло только въ томъ, что митрополитъ сообщилъ Владиміру Св. о нѣкоторыхъ памятникахъ византійскаго

права и о нѣкоторыхъ фактахъ византійской исторіи, изъ которыхъ князь сдѣлалъ выводъ объ ограниченности своей власти. Самая же идея объ ограниченности не была при этомъ заимствована изъ Византіи, а, пожалуй, даже была противоположна тому, что Владиміръ узналъ о византійскихъ порядкахъ. Въ словахъ митрополита нѣтъ ничего, что свидѣтельствовало бы объ ограниченной власти византійскихъ императоровъ. Они, правда, тоже отдали церковный судъ святителямъ, но они сдѣлали это потому, что „не восхотѣша сами судити", а не потому, что они считали свою власть ограниченною. Для нихъ невступленіе въ церковные суды было не выводомъ изъ признанія обязательности соборныхъ постановленій и „ряженія" царей, потому что это были ихъ собственныя ряженія,— а просто проявленіемъ власти, свободнымъ дѣйствіемъ. Владиміръ Св., на-оборотъ, не свободно пришелъ къ своему рѣшенію, а по необходимости, такъ какъ напередъ уже призналъ себя связаннымъ извѣстными нормами („не подобаетъ"). Разница между „не восхотѣша" и „не подобаетъ" совершенно очевидна, и она говоритъ, что здѣсь не могло быть заимствованія.

Самая форма выраженія мысли могла быть взята изъ отдѣла въ древнихъ кормчихъ подъ названіемъ „Отъ кънигъ божьственныя коньчины Иоустинияна", гл. 36 (=nov. 123): „Ни единому же отъ кънязь подобаетъ боголюбивыихъ епископъ ноудити на соудище приходити". Слѣдуетъ замѣтить, что здѣсь слово князь соотвѣтствуетъ греческому ἄρχων и обозначаетъ не главу государства, а должностное лицо, назначенное царемъ и ему подчиненное; тоже самое— и въ переводѣ другихъ новеллъ, напр. въ главѣ 12 (=nov. 83), касающейся церковной подсудности, гдѣ πολιτικὸς ἄρχων переведено словами гражданскій князь или градской князь. Владиміръ Св. могъ перенести на себя этотъ титулъ только въ томъ случаѣ, если ему была внушена мысль, что онъ всего лишь архонтъ, поставленный отъ византійскаго императора. Этимъ путемъ ограниченіе компетенціи архонта превращалось, при переносѣ его на Русь, въ ограниченіе княжеской власти. Но можно сдѣлать и другое предположеніе. Можно предположить, что Владиміръ пришелъ къ своей

мысли не вслѣдствіе внушенія митрополита. Онъ могъ вовсе не подозрѣвать, что постановленія, вошедшія въ славянскую кормчую, относятся къ архонту, а не къ князю; онъ могъ думать, что эти постановленія и въ подлинникѣ относятся именно къ князю, а не къ архонту. При этомъ предположеніи, въ церковномъ уставѣ св. Владиміра можно будетъ видѣть не только слѣды византійскаго вліянія, но еще и вліяніе со стороны славянской письменности, а именно славянскаго перевода номоканона [1]).

За церковнымъ уставомъ св. Владиміра послѣдовалъ цѣлый рядъ другихъ уставовъ, приблизительно такого же содержанія. Первымъ изъ нихъ былъ уставъ Ярослава Владиміровича [2]). Онъ начинается такимъ же почти предисловіемъ, какъ уставъ Владиміра. Оно читается такъ:

„Се язъ князь великій Ярославъ, сынъ Володимерь, по данью отца своего сгадалъ есми съ митрополитомъ съ Ларіономъ, сложилъ есми со греческимъ номоканономъ, аже не подобаетъ сихъ тяжь судити князю и бояромъ. Далъ есмь митрополитомъ и епископомъ тѣ суды, что писаны въ правилѣхъ, въ номоканонѣ, по всѣмъ городомъ и по всей области, гдѣ крестьянство есть" [3]).

Здѣсь такъ же, какъ въ уставѣ св. Владиміра находимъ ссылку на номоканонъ и, очевидно, съ тѣмъ же самымъ значеніемъ. Въ номоканонѣ Ярославъ нашелъ, что „не подобаетъ" князю судить „сихъ тяжь". Очевидно, онъ обратился къ номоканону такъ же, какъ и Владиміръ, считая его источникомъ обязательнаго для себя права; а найдя тамъ указаніе, что князю не подобаетъ судить „сихъ тяжь", онъ долженъ былъ отказаться отъ своего права и ограни-

---

[1]) В. Бенешевичъ, Древнеславянская кормчая, I, стр. 749—750 770. Ср. И. Срезневскій, Обозрѣніе древнихъ русскихъ списковъ кормчей книги, стр. 74 и 87, (прил.). Былъ ли номоканонъ въ XIV титуловъ переведенъ въ Россіи или у южныхъ славянъ, объ этомъ у Голубинскаго, т. 1[1], стр. 648; по вопросу объ употребленіи въ домонгольскій періодъ номоканона Фотія и Іоанна Схоластика, тамъ же, стр. 656 и слѣд.

[2]) Е. Голубинскій отрицаетъ и его подлинность, Ист. р. ц. т. I[1], стр. 403—404. Возраженія ему у Владимірскаго-Буданова, назв. соч., стр. 237.

[3]) По списку, напечатанному у Владимірскаго-Буданова.

чить свою власть. Въ этомъ полное сходство въ идеяхъ между двумя памятниками. Но есть и разница. Ярославъ поступилъ такъ „по данью отца своего“. Е. Голубинскій понимаетъ это выраженіе въ томъ смыслѣ, что Ярославъ сложилъ свой уставъ по записи отца. Но если, говоритъ Голубинскій, Владиміръ имѣлъ намѣреніе написать уставъ, то съ какой стати онъ не сдѣлалъ бы этого самъ [1]), а поручилъ Ярославу? Изъ этой несообразности онъ выводитъ, между прочимъ, свое заключеніе о подложности устава Ярослава [2]). Но слова „по данью“ вовсе нѣтъ надобности понимать въ этомъ смыслѣ. По „данью отца“ значитъ только: по тому, какъ отецъ далъ т. е. далъ уставъ. Это самый простой, этимологическій смыслъ выраженія, вполнѣ удовлетворительный и для объясненія даннаго мѣста [3]). Если принять это толкованіе, то мы получимъ, что Ярославъ обратился къ номоканону и, затѣмъ, издалъ уставъ не совсѣмъ такъ, какъ это сдѣлалъ Владиміръ. Тотъ обратился къ номоканону по собственной инициативѣ, а Ярославъ сдѣлалъ это согласно волѣ Владиміра, изложенной въ его уставѣ. Воля Владиміра, значитъ, возымѣла силу и для его наслѣдника. Ограниченію, которому подчинился Владиміръ, подчинился по его повелѣнію и Ярославъ. Обѣщаніе, данное Владиміромъ за свой родъ, было, такимъ образомъ, исполнено, и соотвѣтственная идея продолжала жить.

Изъ другихъ церковныхъ уставовъ можно указать на уставъ в. к. Всеволода ок. 1135 года. Въ немъ также находимъ подтвержденіе устава Владиміра и общую ссылку на номоканонъ. И общій его характеръ, и нѣкоторыя частности показываютъ, что онъ составленъ подъ несомнѣннымъ вліяніемъ перваго устава [4]). Въ другихъ уставахъ это явленіе замѣтно меньше [5]).

---

[1]) Вспомнимъ, что Голубинскій отрицаетъ подлинность устава св. Владиміра.

[2]) Ист. р. церкви, т. I[1], стр. 403.

[3]) Ср. И. Срезневскій, Матеріалы для словаря древне-русскаго языка, т. I, стр. 626.

[4]) Текстъ см. у преосв. Макарія, Ист. р. ц., т. II.

[5]) У Карамзина (т. IV, прим. 203) напечатанъ еще уставъ князя галицкаго Льва Даніиловича 1301 года. Въ немъ ссылка на „прадѣда нашего царя Великаго Владимера“ и на „святыхъ отецъ управленіе“. Карамзинъ считаетъ его, однако, подложнымъ.

XI вѣкъ оставилъ намъ нѣсколько памятниковъ, которые даютъ, хотя и не очень богатый, но все же цѣнный матеріалъ для ученія о предѣлахъ княжеской власти. Къ числу ихъ относится, прежде всего, „Слово о законѣ и благодати“ митр. Иларіона, составленное, какъ полагаютъ историки литературы, между 1037 и 1050 г. [1]). Считать ли его церковной проповѣдью или видѣть въ немъ посланіе, обращенное къ Ярославу, какъ думалъ Соловьевъ [2]), или, наконецъ, согласиться съ Голубинскимъ, который склоненъ видѣть въ немъ торжественную рѣчь, сказанную, можетъ быть, по случаю окончанія храма [3]), — значеніе Слова отъ этого не измѣнится. Задача его — „изобразить и прославить божественное домостроительство о спасеніи людей вообще и въ частности о спасеніи нашего народа русскаго, совершенномъ чрезъ избранника Божія, вел. кн. Владиміра“ [4]). И. Ждановъ опредѣляетъ основную мысль Слова еще короче: это — мысль объ особенной милости Божіей къ народу русскому [5]). Уже отсюда можно заключить, что произведеніе Иларіона имѣетъ политическій оттѣнокъ. И дѣйствительно: это первый опытъ философіи русской исторіи, имѣющій цѣлью опредѣлить мѣсто Россіи во всемірной исторіи, поставить основные факты тогда короткой еще русской исторіи въ связь съ общимъ смысломъ божественнаго строительства и такимъ образомъ указать главную идею русскаго государства. Родившійся среди израильскаго народа Спаситель не былъ принятъ своимъ народомъ. Съ проповѣдью Его ученія апостолы обратились къ язычникамъ. Такъ, по мнѣнію Иларіона, и должно было быть. „Лѣпо бо бѣ благодати и истинѣ на новыя люди восіяти, не вливаютъ бо — по словеси Господню — вина новаго — ученія благодатна въ мѣхы ветхы, обетшавшая въ іюдействѣ, аще ли просядуться мѣси и вино проліется; не могше бо закона стѣня

[1]) Н. Никольскій, Матеріалы для повременнаго списка русскихъ писателей, 1906, стр. 78. Тамъ же — литература.

[2]) Ист. Россіи, т. I, стр. 264.

[3]) Ист. р. церкви, т. I[1], стр. 845.

[4]) Голубинскій, тамъ же, стр. 841.

[5]) Ждановъ, Слово о законѣ и благодати и Похвала кагану Владимиру. Соч., т. I, стр. 60—61.

удержати;... но новое ученіе новы мѣхы, новы языкы, новое и соблюдеться, якоже и есть". Новымъ мѣхомъ для Христова ученія оказался русскій народъ: „Вѣра бо благодатная по всей земли распрострѣся и до нашего языка русьскаго доиде,... евангельскій же источникъ наводнився и всю землю покрывъ и до насъ проліявся". Русскій народъ, значитъ, уже отъ вѣка былъ предназначенъ къ воспріятію благодатной вѣры, и это даетъ основаніе для надежды, что ему и въ будущемъ готовится важная міровая роль. Понятно, что Слово проникнуто сознаніемъ національной славы и духовныхъ доблестей русскаго народа [1]). Славу эту авторъ переноситъ и на русскихъ князей; онъ рисуетъ намъ образъ благочестиваго князя, друга правды, доблестнаго защитника своей земли. Это составляетъ содержаніе Похвалы кагану Владиміру, непосредственно примыкающей къ Слову и, по мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, составляющей съ нимъ одно цѣлое.

На основѣ общаго политическаго міровоззрѣнія высказываетъ ли Иларіонъ какія нибудь идеи о характерѣ и объемѣ княжеской власти? Ихъ немного, и онѣ выражены болѣе въ видѣ намековъ. Въ Похвалѣ находится слѣдующее интересное мѣсто, гдѣ авторъ сравниваетъ св. Владиміра съ Константиномъ Великимъ:

„Колико ты похваленъ имаши быти, не токмо исповѣдавъ, яко Сынъ Божій есть Христосъ, но и вѣру уставль по всей земли сей, и церкви Христовы поставль, и служителя Его введъ, подобниче великаго Коньстянтина, равноумне, равнохристолюбче, равночьстителю служителемъ его. Онъ съ святыми отци Никейскаго собора законъ человѣкомъ полагааше, ты же съ новыими отци нашими епископы снимался часто съ многимъ смѣреніемъ съвѣщаваашеся, како въ человѣцѣхъ сихъ новопознавшихъ законъ уставити; онъ въ елинѣхъ и римлянѣхъ царство Богу покори, ты же, о блаженниче, подобно, уже бо и въ онѣхъ и въ насъ Христосъ царемъ зовется" [2]).

---

[1]) Ѳ. Калугинъ, Иларіонъ митрополитъ кіевскій и его церковно-учительныя произведенія, стр. 53. (Пам. древне-русск. церк.-учит. литературы, вып. I, 1894).

[2]) А. Пономаревъ, Памятники древне-русской церк.-учит. литературы, вып. I, стр. 73.

Послѣднія слова обратили на себя вниманіе И. Жданова; онъ понялъ ихъ, какъ выраженіе глубокой политической мысли. „Въ нихъ видно, говоритъ онъ, не только знакомство съ Византійскимъ пониманіемъ царской власти, возводимой своимъ основаніемъ къ Христу, но и желаніе примѣнить это пониманіе къ власти Русскаго великаго кагана, желаніе показать, что достоинство послѣдняго ничѣмъ не меньше достоинства Византійскаго императора: „уже бо и въ онѣхъ и въ насъ Христосъ царемъ зовется“ [1]. Еслибы въ самомъ дѣлѣ Иларіонъ имѣлъ въ виду представить здѣсь византійское пониманіе царской власти, опирающейся на божественный авторитетъ, или подобной Богу, еслибъ онъ, къ тому же, хотѣлъ показать, что это пониманіе принято уже и на Руси, то мы имѣли бы фактъ чрезвычайной важности. Исторія политической литературы могла бы сдѣлать отсюда очень интересные выводы. Но толкованіе, предложенное Ждановымъ, никоимъ образомъ не можетъ быть принято, такъ какъ текстъ не даетъ для него достаточнаго матеріала. Иларіонъ говоритъ только о томъ, что Константинъ Вел. покорилъ Богу еллинское и римское царство т. е. сдѣлалъ христіанскую вѣру и тутъ и тамъ господствующею; „подобно“ сдѣлалъ и Владиміръ, такъ какъ благодаря ему уже и на Руси Христосъ зовется царемъ, т. е. Христа славятъ, какъ царя, Христу поклоняются, Христа исповѣдуютъ. Авторъ Слова придаетъ Христу царское достоинство, а не царя сравниваетъ съ Христомъ, и не возводитъ къ Христу основаніе царской власти. Этой мысли здѣсь нѣтъ, и потому говорить о византійскомъ пониманіи царской власти нѣтъ основаній.

Можно, однако, въ приведенныхъ словахъ указать другія мысли. Иларіонъ похваляетъ Владиміра за то, что онъ не ограничился однимъ личнымъ исповѣданіемъ Христа, но еще и вѣру уставилъ, и церкви Христовы поставилъ, и служителя Христова ввелъ. Владиміръ понялъ введеніе христіанства, какъ свое государственное дѣло, и это ему ставится въ заслугу. Иного отношенія къ этому и нельзя было ожидать отъ духовнаго автора.

---

[1]) Ждановъ, назв. соч., стр. 71.

Но, можетъ быть, здѣсь проглядываетъ полусознанная и другая мысль, болѣе общаго, принципіальнаго характера. Если достойно похвалы, что Владиміръ взялъ на себя распространеніе вѣры и ввелъ церковныя учрежденія, то значитъ, на обязанности князя лежатъ не только свѣтскія дѣла, но и духовныя. Раньше Иларіонъ указывалъ, что Владиміръ, „единодержецъ бывъ земли своей, покоривъ подъ ся округнѣя страны, овы миромъ, а непокоривыя мечемъ", землю свою „пасъ правдою, мужествомъ и смысломъ" [1]). Короче говоря, онъ выполнялъ всѣ задачи, лежащія на свѣтской власти. Но на немъ въ равной мѣрѣ лежала забота о религіозныхъ нуждахъ своего народа, удовлетвореніе которыхъ онъ не могъ и не долженъ былъ предоставить одному только частному почину. Можно было бы думать, что забота князя въ этомъ отношеніи должна была ограничиться только введеніемъ христіанства, а когда оно было введено, онъ долженъ былъ совершенно устранить себя отъ дѣлъ вѣры и церкви, и передать ихъ духовнымъ властямъ. Но нѣтъ; Иларіонъ рисуетъ иной образъ князя. Онъ указываетъ двѣ черты изъ дѣятельности св. Владиміра. Христіанскій князь стремится въ новообращенномъ народѣ „уставить" христіанскій законъ и, во-вторыхъ, въ этомъ важномъ дѣлѣ онъ „со многимъ смиреніемъ" совѣщался съ епископами. Возможно, что въ уставленіи закона слѣдуетъ видѣть намекъ на церковный уставъ — тѣмъ болѣе, что нѣсколько ниже авторъ хвалитъ Ярослава, „не рушаща твой (т. е. Владиміра) уставъ, но утвержающа" [2]); но возможно, что это выраженіе имѣетъ и болѣе широкій смыслъ утвержденія въ народѣ Христовой вѣры. Во всякомъ случаѣ, важно, что Владиміръ не сталъ дожидаться, когда законъ будетъ уставленъ помимо него, а взялъ починъ въ этомъ дѣлѣ на себя. Но онъ дѣйствовалъ не единолично, а совѣщался съ епископами, просилъ ихъ указаній. Въ этомъ отношеніи онъ и слѣдуетъ примѣру Константина В., который „съ святыми отци Никейскаго собора законъ человѣкомъ полагааше". Слѣдовательно, если Владиміръ воплотилъ въ себѣ идеалъ

---

[1]) По указ. изд., стр. 70.
[2]) Тамъ же, стр. 74.

князя, то этотъ идеалъ состоитъ въ умѣломъ, тактичномъ совмѣщеніи двухъ началъ: дѣятельная забота о вѣрѣ и, въ тоже время, почтительное отношеніе къ указаніямъ со стороны духовной власти. Князю принадлежитъ право заботиться о дѣлахъ церкви, и онъ отъ своего права не отказывается; но сознавая ограниченность своихъ силъ въ этомъ отношеніи, онъ добровольно подчиняется тѣмъ, кто стоитъ во главѣ церкви.

Если будетъ признано, что текстъ Слова даетъ основаніе такъ формулировать взгляды Иларіона, то въ лицѣ его мы должны видѣть родоначальника того теченія русской политической мысли, которое стремится расширить предѣлы царской власти, предоставивъ ей близкое участіе въ церковныхъ дѣлахъ и не отрицая, въ тоже время, этого права у власти духовной. Теченіе это принадлежитъ къ числу довольно значительныхъ, какъ по количеству писателей, такъ и по разработанности своей, и потому будетъ полезно теперь же, при самомъ его зарожденіи, обратить вниманіе на причины, его вызвавшія. Что Слово о законѣ и благодати со всѣми вложенными въ него идеями могло оказать свое вліяніе на послѣдующую литературу, это внѣ сомнѣнія. Въ настоящее время извѣстно свыше тридцати списковъ Слова, при чемъ значительно болѣе половины ихъ приходится на XV и XVI вв. т. е. на періодъ наибольшаго расцвѣта нашей политической литературы [1]). Слѣды вліянія его найдены не только въ русской письменности, но и въ югославянской [2]). Возможно, что вліяніе это коснулось и политическихъ идей. Но подъ какими вліяніями сложились политическія идеи самого Иларіона? Какъ видно изъ текста, нѣкоторый матеріалъ ему дала византійская исторія. Примѣръ Константина Вел., покровителя христіанства, принимавшаго близкое участіе въ церковныхъ дѣлахъ, могъ возбудить въ немъ общую мысль, что дѣятельная забота о церкви составляетъ

---

[1]) Н. Никольскій, Матеріалы для повременнаго списка, стр. 82—86.

[2]) М. П—ій, Иларіонъ, митрополитъ Кіевскій, и Доментіанъ, іеромонахъ Хиландарскій. Изв. 2 Отд. Акад. Н., 1908, кн. 4. Ср. Е. Петуховъ, Русская литература, изд. 2, 1912, стр. 6.

прямую обязанность государя. Но литературное вліяніе сыграло здѣсь едвали большую роль. Взгляды, которые чувствуются въ Похвалѣ князю Владиміру, продиктованы были самой жизнью и историческими обстоятельствами. Уже было замѣчено, что отъ духовнаго оратора никакъ нельзя было бы ожидать упрековъ князю за покровительство церкви. Иларіонъ видѣлъ, что христіанская вѣра распространилась въ русской землѣ исключительно благодаря дѣятельности князя. Онъ построилъ храмы, онъ же положилъ начало и церковной іерархіи. Труды его не пропали даромъ: русская церковь при его сынѣ находилась въ прекрасномъ состояніи и могла даже помышлять о нѣкоторой независимости отъ церкви греческой; быть можетъ, въ пору составленія Слова авторъ его уже намѣчался, какъ кандидатъ на митрополію. Иларіонъ могъ съ полнымъ основаніемъ обращаться къ Владиміру съ предложеніемъ посмотрѣть на плоды своихъ трудовъ: „виждь церкви цвѣтущи, виждь христіанство растуще, виждь градъ иконами святыхъ освѣщаемъ блистающеся и тиміамомъ объухаемъ, и хвалами и божественными пѣніи святыими оглашаемъ“ [1]). Отсюда мысль естественно могла придти къ оправданію тѣхъ дѣйствій князя, которыя создали это блестящее положеніе. Фактическое вмѣшательство въ церковныя дѣла превратилось въ право на это вмѣшательство. Что же касается почитанія духовнаго чина и слѣдованія его указаніямъ, то эта мысль настолько лестна и выгодна для лица, принадлежащаго къ этому чину, что отыскивать какія нибудь особыя причины ея возникновенія, тѣмъ болѣе—видѣть источники ея непремѣнно въ Византіи нѣтъ никакой надобности.

Совершенно другой матеріалъ даютъ, для исторіи политическихъ ученій, писанія современника митр. Иларіона — Іакова черноризца. Свѣдѣнія наши о немъ остаются до сихъ поръ очень скудными; они ограничиваются только лѣтописнымъ извѣстіемъ, что преп. Ѳеодосій Печерскій, почувствовавъ въ 1074 году приближеніе смерти, нарекъ Іакова своимъ преемникомъ на игуменствѣ [2]). О литератур-

---

[1]) По указ. изд., стр. 75.
[2]) Лавр., 1074 г.

ной его дѣятельности впервые опредѣленно заговорилъ М. Погодинъ. Онъ доказывалъ принадлежность ему нѣсколькихъ сочиненій и въ ихъ числѣ посланія князю Изяславу Ярославичу [1]) Мнѣніе его можно считать упрочившимся въ наукѣ только относительно нѣкоторыхъ изъ этихъ сочиненій [2]); что же касается посланія, то, какъ объ авторѣ его, такъ и о томъ, къ кому оно обращено, въ литературѣ есть разногласіе. Для исторіи же политическихъ ученій именно оно представляетъ нѣкоторый интересъ, и потому оказывается нужнымъ на этомъ разногласіи нѣсколько остановиться. Арх. Филаретъ и преосв. Макарій, напечатавшій посланіе во 2 томѣ своей Исторіи русской церкви, вполнѣ примыкаютъ къ мнѣнію Погодина [3]); но Голубинскій и Н. Никольскій находятъ, что нѣтъ никакихъ основаній утверждать, что посланіе принадлежитъ именно черноризцу Іакову, и ничѣмъ не доказано, что оно написано в. к. Изяславу [4]). Однако, съ своей стороны, они не выставили никакого предположенія, кого слѣдовало бы считать авторомъ посланія, и кому оно было адресовано. Между тѣмъ во всѣхъ извѣстныхъ спискахъ посланія говорится, что оно написано „отъ многогрѣшнаго чернеца Іакова", а Голубинскій даже признаетъ, что посланіе по языку очень древнее [5]); поэтому, если отрицать авторство Іакова черноризца, нужно отыскать въ ту же приблизительно эпоху какого нибудь другого чернеца Іакова, которому можно было бы приписать это посланіе. Но второго чернеца Іакова, о литературной дѣятельности котораго можно было бы говорить хотя съ нѣкоторымъ основаніемъ, мы не знаемъ. Слѣдовательно, остается, несмотря на высказанныя сомнѣнія, авторомъ по-

---

[1]) М. Погодинъ, Іаковъ мнихъ, русскій писатель XI вѣка и его сочиненія. Изв. 2 Отд. Имп. Ак. Наукъ, I, стр. 328—332.

[2]) Е. Голубинскій, относящійся къ этому вопросу очень осторожно, признаетъ авторство Іакова все-таки „совершенно вѣроятнымъ". Ист. р. церкви, I[1] стр. 743.

[3]) Арх. Филаретъ, Обзоръ русск. дух. литературы, изд. 3. стр. 16—17. Макарій, Ист. р. церкви, т. II, стр. 141 и слѣд., (по 2 изд.).

[4]) Голубинскій, назв. соч., стр. 825 примѣч. Н. Никольскій, Матеріалы для повременнаго списка, стр. 227—228.

[5]) Тамъ же, стр. 825.

сланія считать не кого другого, какъ именно Іакова черноризца. Въ большинствѣ списковъ посланіе обращено „къ Божию слузѣ къ великому князю Дімитрію“ [1]), а извѣстно, что Изяславъ Ярославичъ носилъ христіанское имя Димитрія; отсюда—мнѣніе Погодина, Филарета и Макарія. Что можно возразить противъ этого? Голубинскій говоритъ: „Чтобы посланіе писано было къ князю, признаковъ этого въ немъ нѣтъ, и скорѣе есть основаніе думать противное“ [2]). Но почему такимъ признакомъ онъ не считаетъ приведенныя слова, и какое есть основаніе для противнаго мнѣнія, онъ не объясняетъ. Въ содержаніи посланія нѣтъ ровно ничего такого, чего нельзя было бы помѣстить въ посланіи къ князю; на-оборотъ, какъ увидимъ, въ немъ есть одно мѣсто, которое лучше всего объясняется, если предположить, что оно обращено къ князю. А если принять въ разсчетъ, что Іаковъ былъ духовный отецъ Изяслава [3]), то станетъ вполнѣ понятно, почему онъ именно къ нему обратился съ посланіемъ такого содержанія.

Большинство изслѣдователей, занимавшихся этимъ памятникомъ, характеризуютъ его, какъ сочиненіе нравственнаго содержанія, въ которомъ авторъ предостерегаетъ отъ пьянства, блуда, учитъ терпѣнію, любви къ ближнимъ и т. д. [4]). Такая характеристика правильно подмѣчаетъ общій духъ, общее направленіе посланія; но вполнѣ охватываетъ она только первую (бóльшую по своему размѣру) его часть. Во второй же части посланія есть мѣсто, къ которому эта характеристика не подойдетъ: оно имѣетъ совершенно другое содержаніе. Въ спискѣ, по которому посланіе было напечатано преосв. Макаріемъ, мѣсто это нѣсколько испорчено, а въ сборникѣ XVI в. Имп. Публ. Библ. № 1294 (Погод.) оно читается такъ:

„...Сего дѣля Павелъ велитъ присно въоруженымъ быти. Милостивіи бо помилованы будутъ, милость на судѣ лише при всемъ хвалима и смерти избавляетъ. Сѣяй щадя,

[1]) Ркп. XVI в. Имп. Публ. Б. Погод. № 1294, л. 170 об. Ср. Макарій, назв. соч., стр. 141 примѣч.

[2]) Тамъ же.

[3]) В. Иконниковъ, Опытъ русской исторіографіи, т. II, стр. 1694.

[4]) Назв. соч. Филарета и др.

щадя и пожнетъ, рече Павелъ: и все вашею любовію да бываетъ. И се ти буди оуказъ: Еффаа князя единородная дщи і оубогие вдовы двѣ мѣдницы; не вѣдѣ, равно ли будетъ, кому то принесени быша. Правила своего не остави противу силы. Се же бы добро въ тайнѣ. Дѣвица бо хранима любима есть внѣшними; аще ли исходитъ, не всѣмъ оугодна есть, отъ онѣхъ судима. Буди, аки пчела, извъну нося цвѣты, а внутрь соты дѣлая, да не дымъ въ солнца мѣсто пріимеши; и не рцы, что зло творя; аще бы се не оугодно Богу, не попустилъ бы. Самовластье далъ есть человѣку нераскаяненъ даръ Его. Но терпитъ и идоломъ служащимъ и отмѣтающимся Его, і еретикомъ, и дияволу, или готово имѣа ицѣление покаяние. И будеши часто обращаяся, еже не оугодно Богу. А безъ вѣсти оутреній день, а глаголю и днешній, и нѣсмы тому властели; и никто-же вѣсть о себѣ въ тайныхъ Божиихъ судѣхъ, да вси трепещемъ о своихъ дѣяніихъ. Позорище бо есмы аггеломъ и человѣкомъ. И аггели знаменаютъ на всякъ день, кто что предложитъ. И ты вникъ въ сердце си, и пройди мыслию всю тварь, и разсмотри торгъ человѣча житиа како ся расходитъ по писаному, все стѣня немощнѣе. И зри Господа съ небесъ оуже на судъ грядуща человѣчьскимъ тайнамъ и въздати всѣмъ по дѣломъ“ [1]).

Уже при первомъ чтеніи этихъ строкъ должно быть ясно каждому, что это не общее разсужденіе на тему о необходимости воздержанія, что составляетъ предметъ первой части посланія. Здѣсь рѣчь о другомъ. Іаковъ говоритъ здѣсь о справедливости и милосердіи, о необходимости соблюдать установленныя правила закона и о томъ, какъ строгое исполненіе закона можетъ быть соединено съ заповѣдью любви. Приведенные имъ примѣры лучше всего объясняютъ его мысль. Израильскій вождь Іефѳай далъ обѣтъ: если Богъ даруетъ ему побѣду надъ аммонитянами, при-

---

[1]) Напечатано съ сохраненіемъ правописанія подлинника, за исключеніемъ буквы ъ, которая поставлена на концѣ словъ, согласно современному правописанію. Знаки препинанія разставлены по смыслу, кромѣ точки передъ киноварными буквами, которая вездѣ сохранена.

нести въ жертву Ему то, что выйдетъ къ Іефѳаю на встрѣчу при возвращеніи съ войны. Побѣда была одержана, а когда Іефѳай приближался къ дому, первою, кто вышелъ къ нему на встрѣчу, была его любимая дочь. Іефѳай сталъ было колебаться въ исполненіи обѣта, движимый чувствомъ любви, но дочь сама поддержала его, и обѣтъ былъ исполненъ (Судей, гл. 11). Такимъ образомъ, заповѣдь любви къ ближнему отступила передъ строгимъ исполненіемъ установленнаго Іефѳаемъ правила. Убогая вдова положила въ сокровищницу двѣ лепты, что составляло все ея пропитаніе (Мрк. XI, 41—44). Авторъ посланія не увѣренъ, что оба его примѣра вполнѣ однородны („не вѣдѣ, равно ли будетъ"). Они, и дѣйствительно, не совсѣмъ похожи одинъ на другой, но идея ихъ одна и таже. Евангельская вдова, какъ и Іефѳай, принесла Богу то, что у нея было самаго дорогого; и она сочла нужнымъ принести въ жертву естественное чувство привязанности ради соблюденія того, что она считала священнымъ для себя правиломъ. Итакъ, по взгляду автора, соблюденіе установленнаго правила или, иначе говоря, справедливость стоитъ выше чувства любви и не должна передъ ней отступать. Тѣмъ болѣе, конечно, не должна она отступать передъ соображеніями и силами, не имѣющими нравственнаго характера. Эту мысль и старается внушить Іаковъ в. к. Изяславу: „Правила своего не остави противу силы", говоритъ онъ. Иначе: въ исполненіи закона не отступай ни передъ какими препятствіями, идея закона должна быть для тебя священна, и ты долженъ быть строгимъ исполнителемъ его. Но здѣсь возникаетъ сомнѣніе: можетъ ли человѣкъ взять на свою отвѣтственность всѣ послѣдствія такого строгаго, неумолимаго исполненія буквы имъ самимъ изданнаго [1]) закона—исполненія, не допускающаго никакого снисхожденія къ слабостямъ ближняго, никакого милосердія? Іаковъ, не колеблясь, отвѣчаетъ утвердительно. Если бы Богу это было не угодно, Онъ не допустилъ бы такого „самовластья"; но Онъ далъ человѣку это самовластье, какъ Свой „нераскаяненъ даръ", и уже не вмѣшивается въ дѣй-

---

[1]) Впрочемъ, „правила своего" могло быть сказано также и о правилѣ, которое князь только избралъ себѣ въ руководство.

ствія человѣка, но предоставляетъ ему пользоваться данной ему свободой по своему усмотрѣнію. Богъ, говоритъ Іаковъ, терпитъ и еретиковъ, и идолопоклонниковъ; Онъ тѣмъ болѣе отнесется терпѣливо къ проявленіямъ свободы, если она поставила себя въ рамки закона. „И будеши часто обращаяся, еже не оугодно Богу“ — значитъ, по всей вѣроятности: если ты не будешь крѣпко держаться правилъ закона, то ты, неизбѣжно, будешь проявлять колебанія въ своей дѣятельности, въ совершенно одинаковыхъ обстоятельствахъ будешь поступать различно, слѣдовательно, будешь показывать чистый произволъ, а это Богу не угодно. Чтобы стать выше закона и взять на себя въ томъ или другомъ случаѣ отступленіе отъ него, нужно знать съ достовѣрностью, что будетъ послѣдствіемъ каждаго нашего поступка. А мы, говоритъ Іаковъ, не знаемъ даже того, что произойдетъ сегодня. Остается, поэтому, не отступать отъ своего правила и потомъ ждать послѣдняго суда Божія.

Но какое отношеніе ко всему этому имѣетъ милосердіе? Іаковъ съ него начинаетъ свое разсужденіе. Онъ приводитъ заповѣдь блаженства, говорящую о милостивыхъ, приводитъ и текстъ изъ 2 Кор. гл. 9, 6, гдѣ ап. Павелъ совѣтуетъ не скупиться на дѣла любви (сѣяй щадя, щадя и пожнетъ), чтобы получить полную награду. И вслѣдъ за этимъ идетъ его мысль о строгомъ исполненіи правилъ. По всей видимости, это нужно понимать такъ: должно строго держаться установленнаго закона, но самое содержаніе закона должно быть продиктовано милосердіемъ, чувствомъ любви и снисходительности. Вѣдь и Іефѳай, поступокъ котораго долженъ служить примѣромъ для Изяслава, составилъ свое правило, желая побѣды израильскому народу, т. е. изъ любви къ нему, а затѣмъ принесъ свою дочь въ жертву потому, что любилъ Бога и свой народъ больше, чѣмъ дочь. Іаковъ обобщаетъ это и требуетъ, чтобы всякое проявленіе милости было поставлено въ рамки закона; иначе подъ видомъ милости будетъ господствовать своеволіе.

Нужно признаться, что смыслъ приведеннаго мѣста изъ посланія черноризца Іакова далеко не ясенъ. Предложенное толкованіе можетъ быть выставлено только, какъ наиболѣе близкое къ тексту и достаточно удовлетворительно объ-

ясняющее соотношеніе его частей. Нѣкоторые извѣстные намъ факты изъ дѣятельности Изяслава могутъ, однако, служить косвеннымъ подтвержденіемъ его правильности. Въ краткихъ спискахъ Русской Правды читаемъ: „Правда оуставлена Роуськой земли, егда ся съвокоупилъ Изяславъ, Всеволодъ, Святославъ, Коснячко, Перенѣгъ, Микыфоръ кыянинъ, чюдинъ Микула“ (Ак. сп. ст. 18). Въ пространныхъ спискахъ читаемъ: „По Ярославѣ же паки совкупившеся сынове его Изяславъ, Святославъ, Всеволодъ и мужи ихъ Коснячько, Перенѣгъ, Никифоръ і отложиша оубиение за голову, но кунами ся выкупати, а іно все, якоже Ярославъ судилъ, такоже і сынове его оуставиша“ (Тр. ст. 2 [1]). Было два съѣзда сыновей Ярослава, на которыхъ они занимались законодательной дѣятельностью. На первомъ они занимались общимъ пересмотромъ Правды Ярослава; главное постановленіе второго съѣзда—отмѣна кровавой мести за убійство. Оба съѣзда падаютъ на промежутокъ времени между 1054 г. (годъ смерти Ярослава) и 1073 г. (изгнаніе Изяслава братьями изъ Кіева). Сергѣевичъ предполагаетъ, что первый съѣздъ произошелъ въ первой половинѣ этого срока [2]); второй съѣздъ проще всего отнести къ 1072 году, когда братья сошлись на перенесеніи мощей св. Бориса и Глѣба (Лавр. 1072 г.): пережитыя при этомъ событіи чувства легко могли толкнуть братьевъ на путь смягченія дѣйствовавшаго уголовнаго законодательства. Едвали можно сомнѣваться, что на обоихъ съѣздахъ первый голосъ и починъ принадлежали Изяславу, какъ старшему изъ братьевъ, и какъ занимавшему въ то время кіевскій столъ. Не будетъ большой смѣлостью предположить, что мысль о пересмотрѣ Ярославовыхъ законовъ и, затѣмъ, объ отмѣнѣ кровавой мести исходила именно отъ Изяслава. Все, что мы знаемъ о личности этого князя, говоритъ въ пользу такого предположенія. Лѣтописецъ сообщаетъ, что онъ былъ „незлобивъ нравомъ, криваго ненавидѣ, любя правду“ (Лавр. 1078 г.). Эти нравственныя качества заставили его

---

[1]) Обѣ статьи приводятся по изданію Н. Калачова, Текстъ Русской Правды на основ. четырехъ списковъ, изд. 4-ое.

[2]) Сергѣевичъ, Лекціи и Изслѣдованія, изд. 3, стр. 56.

заботиться объ упроченіи и усовершенствованіи дѣйствующихъ законовъ въ духѣ гуманности и милосердія.

Если принять это предположеніе и допустить, что посланіе Іакова написано послѣ второго съѣзда, то разсужденія его получатъ въ нашихъ глазахъ особую окраску [1]). Іаковъ говоритъ съ Изяславомъ о законѣ и милосердіи, хорошо зная, что эти темы близки его сердцу. Онъ не обличаетъ князя въ неправосудіи и въ недостаткѣ любви къ людямъ, какъ и все посланіе не имѣетъ обличительнаго характера; онъ хочетъ укрѣпить въ немъ тѣ настроенія, которыя въ немъ и безъ того господствовали. Быть можетъ, цѣль автора предостеречь Изяслава отъ возможныхъ увлеченій излишней снисходительностью въ ущербъ строгой законности управленія. А тогда наставленія Іакова пріобрѣтаютъ политическое значеніе. Его идея — необходимость строгой законности въ управленіи. Князь не долженъ „оставлять своего правила“, не долженъ допускать произволъ въ своей дѣятельности. Вся государственная жизнь должна быть построена на твердыхъ основаніяхъ закона, и князь долженъ быть его стражемъ и первымъ исполнителемъ. Богу не угодно, если князь не ставитъ никакихъ опредѣленныхъ рамокъ своей дѣятельности и постоянно „обращается“ отъ одного увлеченія къ другому, отъ одной руководящей идеи къ другой. Такой образъ дѣятельности граничилъ бы съ произволомъ, а на него князь не имѣетъ права. Съ этой своей мыслью Іаковъ связываетъ и идею загробной отвѣтственности князя наравнѣ съ другими людьми.

Откуда взялъ Іаковъ свою мысль о законѣ и милосердіи въ приложеніи ея къ князю? Въ литературѣ высказано было,

---

[1]) Преосв. Макарій полагаетъ, что посланіе написано отнюдь не позже 1060 г., основываясь на словахъ его: „Мужества бо не дошедль, ни разума еще имѣя, что соблазнихомся, абы не попустилъ нынѣ юности грабити (въ другихъ спискахъ—играти) съ собою“. Если авторъ называетъ Изяслава юношею, то ему не могло быть еще 35 лѣтъ (род. въ 1025 г.). Но слова эти говорятъ о прежнихъ грѣхахъ Изяслава, когда онъ еще не достигъ мужества, и выражаютъ опасеніе, какъ бы и теперь, когда онъ достигъ его, юность не продолжала играть имъ. См. Ист. р. церкви, т. II, стр. 144—145.

что посланіе къ Изяславу—произведеніе несамостоятельное, былъ указанъ и предполагаемый источникъ его—Пандекты Антіоха, памятникъ XI вѣка [1]). Дѣйствительно, насколько можно судить по напечатаннымъ отрывкамъ изъ Пандектъ, они оказали значительное вліяніе на посланіе Іакова. Въ посланіи встрѣчаются отдѣльныя слова, цѣлыя выраженія и даже фразы, повидимому, заимствованныя изъ Пандектъ [2]). Но это только въ той части посланія, гдѣ рѣчь идетъ о необходимости воздержанія, объ опасности общенія съ женщинами и т. п. Возможно, что эта тема прямо навѣяна Пандектами. Во второй же части посланія, гдѣ помѣщено приведенное разсужденіе, вліяніе Пандектъ прослѣдить невозможно. Да и врядъ-ли нужно отыскивать какой нибудь особый источникъ, подъ вліяніемъ котораго это разсужденіе могло сложиться. Тему его составляетъ вѣковѣчный вопросъ о справедливости и милосердіи—вопросъ, который встаетъ передъ всякимъ, кто вдумывается въ нравственное ученіе христіанства и старается уяснить себѣ его смыслъ. Что черноризецъ Іаковъ былъ человѣкъ вдумчивый, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія: за то говоритъ вся его литературная дѣятельность и особенная близость его къ преп. Ѳеодосію. Нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ самъ, вполнѣ самостоятельно дошелъ до этого вопроса, и можно допустить, что его разсужденіе о справедливости и милосердіи — произведеніе оригинальное. Законодательная дѣятельность Изяслава дала автору только поводъ обратиться къ нему съ этимъ разсужденіемъ; возникло же оно изъ интереса къ вопросу въ его отвлеченной постановкѣ.

Самымъ замѣчательнымъ литературнымъ памятникомъ XII в. является, безспорно, наша начальная лѣтопись—Повѣсть временныхъ лѣтъ. Въ исторической наукѣ съ этимъ памятникомъ связывается очень много спорныхъ

---

[1]) Н. Никольскій, Матеріалы для повременнаго списка, стр. 227.

[2]) См. Арх. Амфилохій. Матеріалы для сравнительнаго и объяснительнаго словаря (изд. И. Ак. Н., т. V), см. слова: гонести, горъчѣе, зъла вонѣ и друг.—И. Срезневскій, Древніе памятники р. языка и письма, 1 изд. (1863 г.), стр. 173—175.—И. Срезневскій, Матеріалы для словаря др.-русск. языка, т. I, стр. 1043, слово: извъноу.

вопросовъ. Была ли Повѣсть написана въ 1116 году, или къ этому времени относится только ея списокъ; былъ ли игуменъ Сильвестръ, который говоритъ о себѣ, что онъ „написахъ книгы си Лѣтописець“, авторомъ Повѣсти, или онъ—только переписчикъ, а авторомъ слѣдуетъ считать кого нибудь другого, напр. Нестора; есть ли это древнѣйшій лѣтописный сводъ, какой только существовалъ, или это лишь редакція (быть можетъ, одна изъ редакцій) не дошедшаго до насъ болѣе древняго свода—все это вопросы, отвѣтъ на которые далеко не установился [1]). Въ послѣднее время очень много для разработки этихъ вопросовъ сдѣлалъ А. Шахматовъ. Основываясь на цѣломъ рядѣ мѣстъ въ Повѣсти вр. лѣтъ, которыя, по его мнѣнію, прерываютъ разсказъ, онъ предложилъ всѣ такія мѣста считать позднѣйшими вставками, а Повѣсть—особой редакціей болѣе древнихъ сводовъ; игуменъ Сильвестръ, по его мнѣнію, авторъ этой редакціи [2]). Исходя изъ этого, Шахматовъ строитъ гипотезу, согласно которой Повѣсти предшествовалъ Начальный сводъ, составленный въ Кіевопечерскомъ монастырѣ около 1095 г., которому, въ свою очередь, предшествовалъ Первый Кіевопечерскій сводъ, составленный въ 1073 г.; въ основаніе этого послѣдняго былъ положенъ Древнѣйшій Кіевскій сводъ 1039 года [3]). Главнѣйшимъ результатомъ изслѣдованій А. Шахматова является возстановленный имъ, путемъ анализа Повѣсти вр. лѣтъ, текстъ свода 1039 г. [4]). Этотъ результатъ имѣетъ большое значеніе, когда рѣчь идетъ о лѣтописи, какъ литературномъ памятникѣ. Если его принять,—если согласиться вполнѣ съ авторомъ изслѣдованія и считать доказаннымъ не только, что существовалъ сводъ 1039 года, но и то, что передъ нами его настоящій (возстановленный теперь) текстъ,—то не будетъ рѣшительно никакихъ основаній миновать этотъ текстъ и заниматься изученіемъ одной только Повѣсти. Историку

---

[1]) Исторію этихъ вопросовъ см. у В. Иконникова, Опытъ русской исторіографіи, т. II, ч. 1.

[2]) А. Шахматовъ, Разысканія о древнѣйшихъ русскихъ лѣтописныхъ сводахъ, 1908, стр. 2—5.

[3]) Шахматовъ, назв. соч., стр. 527—532.

[4]) Тамъ же, стр. 539—610.

первыхъ вѣковъ нашей государственности нужно будетъ тогда опираться на изображеніе интересующихъ его событій въ Древнѣйшемъ сводѣ (и въ слѣдовавшихъ за нимъ), а не въ Повѣсти временныхъ лѣтъ; а для исторіи литературы (значитъ, и для исторіи политической литературы) значеніе будетъ имѣть опять-таки не Повѣсть, какъ произведеніе компилятивнаго характера, а Древнѣйшій сводъ, какъ произведеніе оригинальное. Однако осторожнѣе будетъ не увлекаться добытыми результатами. Пока—это только гипотеза, хотя и блестящая. И выводы, сдѣланные А. Шахматовымъ, и его отправныя точки не представляются безспорными. Авторъ самъ заявляетъ, что предстоитъ еще рѣшеніе общаго вопроса: правильно ли имъ поставлена задача, и каковы должны быть пріемы изслѣдованія [1]). Вотъ почему слѣдуетъ согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, которые считаютъ, что изученіе древней лѣтописи должно и теперь, какъ прежде, исходить не изъ недошедшихъ до насъ сводовъ, а единственно изъ Повѣсти врем. лѣтъ, такъ какъ это все-таки древнѣйшій литературный памятникъ лѣтописнаго характера [2]).

Изученіе Повѣсти, какъ памятника литературнаго, началось уже давно, и въ настоящее время можно считать вполнѣ установленнымъ то положеніе, что лѣтописецъ не только отмѣчалъ событія, которыхъ былъ свидѣтелемъ, или о которыхъ дошла до него вѣсть, но и высказывалъ свое мнѣніе о нихъ, развивалъ по поводу ихъ свои взгляды. Словомъ, не подлежитъ спору, что у автора Повѣсти было свое міровоззрѣніе. Немало сдѣлано уже и для выясненія этого міровоззрѣнія, преимущественно въ трудахъ Соловьева, М. Сухомлинова, Н. Аристова и В. Иконникова [3]). Къ сожалѣнію, однако, большинство изслѣдователей останавливалось до сихъ поръ почти исключительно на религіозно-нрав-

---

[1]) Предисловіе къ назв. соч., стр. VIII.

[2]) Е. Пѣтуховъ, Русская литература, стр. 23—24.

[3]) Соловьевъ, Ист. Россіи, т. III, стр. 142—151; М. Сухомлиновъ, О древней русской лѣтописи, какъ памятникѣ литературномъ, 1856, особенно стр. 216—222; Н. Аристовъ, Первыя времена христіанства въ Россіи по церковно-историческому содержанію русскихъ лѣтописей, 1888, стр. 7—108; В. Иконниковъ, Опытъ русской исторіографіи, т. II, ч. 1, стр. 311—321.

ственныхъ элементахъ міровоззрѣнія лѣтописца и только мимоходомъ касалось элементовъ политическихъ или даже совсѣмъ ихъ обходило. Соловьевъ напр. для характеристики политическихъ взглядовъ лѣтописца привелъ только то, что онъ рѣзко осуждаетъ княжескія усобицы и въ спорахъ между князьями стоитъ за старшихъ противъ младшихъ [1]). Позднѣйшіе изслѣдователи прибавили къ этимъ чертамъ политическаго міровоззрѣнія еще слѣдующія идеи: 1) соблюденіе князьями чужого предѣла и 2) поставленіе Богомъ неправедныхъ князей за грѣхи земли [2]). Между тѣмъ у начальнаго лѣтописца было довольно цѣльное ученіе о княжеской власти, которое и по сю пору остается не изученнымъ [3]). Не касаясь другихъ чертъ этого ученія, разсмотримъ, какія входятъ въ него идеи, относящіяся къ ученію о предѣлахъ княжеской власти.

Авторъ начальной лѣтописи, описывая различныя событія и участіе, какое принимали въ нихъ князья, рисуетъ намъ два образа князей: праведный князь и неправедный. Существенной чертой праведнаго князя является, какъ и слѣдовало ожидать, его любовь къ правдѣ. При этомъ лѣтописецъ подъ правдой разумѣетъ не отвлеченное нѣчто, а заботу о правосудіи и управленіи: „Аще бо кая земля управится предъ Богомъ, поставляетъ ей цесаря или князя праведна, любяща судъ и правду, и властеля устраяетъ, и судью правящаго судъ“ (Лавр., 1015 г.). Объ Изяславѣ Ярославичѣ, къ которому лѣтопись относится съ большой симпатіей, говорится, что онъ „криваго ненавидѣ, любя правду“ (Лавр. 1078 г.). Если праведный князь дается той землѣ, которая „управилась“ предъ Богомъ, то, на-оборотъ,

---

[1]) Назв. соч., стр. 144—145.

[2]) М. Дьяконовъ, Власть моск. государей, стр. 35—36, 50; авторъ приводитъ и другія идеи, но онѣ взяты уже изъ позднѣйшихъ лѣтописей. Тоже—у Н. Державина (Теократическій эл. въ госуд. возз. Моск. Руси, стр. 56 и сл.), который утверждаетъ, что эти идеи „несомнѣнно“ заимствованы лѣтописцемъ изъ Византіи, но свое утвержденіе оставляетъ безъ доказательства. Ср. еще Н. Ефимовъ, Русь—новый Израиль, 1912, стр. 33—37.

[3]) Ср., впрочемъ, интересныя наблюденія бар. С. Корфа, Замѣтка объ отношеніяхъ др.-русскаго лѣтописца къ монархическому принципу. Ж. М. Н. П. 1909 № 7.

неправедный, беззаконный князь есть наказаніе Божіе за грѣхи народа. Его Богъ наводитъ на землю, когда люди „зли и лукави бываютъ“. Неправеднаго князя лѣтописецъ изображаетъ гораздо болѣе подробно. „Лютѣ бо граду тому, въ немь же князь унъ, любяй вино пити съ гусльми и съ младыми совѣтники“ (Лавр., 1015). Молодость, неопытность князя, безспорно, можетъ много вреда принести граду, и потому вполнѣ понятно, что лѣтописецъ не только высказываетъ свою мысль, но и подкрѣпляетъ ее словами изъ прор. Исаіи: „отъиметь Господь отъ Иерусалима... смѣрена старца, разумна, послушлива; поставлю уношю князя имъ“. Но все-таки это случайное свойство, не возлагающее на князя никакой нравственной отвѣтственности. Больше значенія имѣютъ два другіе признака неправеднаго князя: склонность къ удовольствіямъ и приближеніе къ себѣ молодыхъ совѣтниковъ. Лѣтописецъ вообще охотно говоритъ на ту тему, что у князя должны быть совѣтники, и что онъ долженъ слѣдовать ихъ совѣтамъ. Но въ тоже время у него постоянно проглядываетъ мысль, что не всякаго совѣта надо слушаться, потому что и совѣтники бываютъ разные. Дурные или неудачные поступки князей онъ склоненъ объяснять именно вліяніемъ злыхъ совѣтниковъ. Такъ, лѣтопись говоритъ о Ярополкѣ, что онъ хотѣлъ идти на Всеволода, „послушавъ злыхъ совѣтникъ“ (Лавр., 1085 г.); когда половцы угрожали войной Святополку Изяславичу, совѣтники его раздѣлились на двѣ партіи: „несмысленіи“ предлагали немедленно выступить въ походъ, „смысленіи“ же совѣтовали обратиться за помощью къ брату Святополка—Владиміру (Лавр., 1093 г.); Святополкъ и Владиміръ звали Олега Святославича для заключенія договора предъ епископами, но тотъ не пожелалъ пойти, „послушавъ злыхъ совѣтникъ“ (Лавр., 1096 г.). Злыхъ совѣтовъ лѣтописецъ часто ожидаетъ отъ юныхъ совѣтниковъ, и потому далеко не случайная черта въ изображеніи неправеднаго князя его склонность окружать себя „младыми совѣтники“. Подъ 1093 г. читаемъ такую характеристику Всеволода Ярославича. Когда онъ пришелъ въ старость, то „нача любити смыслъ уныхъ, свѣтъ (т. е. съвѣтъ) творя съ ними; си же начаша заводити й, негодовати дружины своея первыя и

людемъ не доходити княже правды, начаша ти уніи грабити, людий продавати, сему не вѣдущу въ болѣзнехъ своихъ" (Лавр.). Психологія, на почвѣ которой стоитъ лѣтописецъ, вполнѣ понятна. Старый, слабый князь уступаетъ вліянію молодыхъ энергичныхъ людей, умѣющихъ захватить власть, а тѣ пользуются своимъ положеніемъ въ собственныхъ интересахъ. Въ результатѣ—страдаетъ народъ, которому новые совѣтники закрываютъ дорогу къ княжеской правдѣ.

Въ характеристикѣ этой слѣдуетъ видѣть первый опытъ ученія о тираннѣ, которое въ послѣдущей русской политической литературѣ довольно усердно разрабатывалось. Несмотря на отрывочность, какую имѣетъ здѣсь это ученіе, въ немъ можно уже отмѣтить нѣкоторые элементы: 1) тиранномъ можетъ оказаться князь, лично добродѣтельный и не извлекающій для себя никакой выгоды изъ угнетенія народа; 2) перемѣна въ правленіи происходитъ оттого, что вліяніе на дѣла захватываетъ партія совѣтчиковъ, до тѣхъ поръ не бывшая у власти („нача любити смыслъ уныхъ"); 3) попавъ въ руки новыхъ совѣтчиковъ, князь пренебрегаетъ старыми слугами и поступаетъ вопреки ихъ совѣтамъ („негодовати дружины своея первыя"); 4) захвативъ власть, любимцы князя грабятъ народъ („начаша ти уніи грабити, людий продавати") и, вообще, обогащаются на его счетъ; 5) они же захватываютъ и главный источникъ правосудія, и народу негдѣ найти на нихъ управы („людемъ не доходити княже правды"). Всѣ эти черты, которыя составляютъ картину тиранническаго управленія, мы встрѣчаемъ вмѣстѣ или отдѣльно и въ позднѣйшей политической литературѣ вплоть до XVII вѣка. Какъ ни представляется это ученіе простымъ, даже до извѣстной степени наивнымъ, все же ему нельзя отказать въ нѣкоторой оригинальности; особенно,—если припомнить, что исторія политическихъ ученій на западѣ Европы знаетъ такія теоріи, которыя рисуютъ образъ тиранна совершенно другими чертами. Достаточно вспомнить Макіавелли, для котораго тираннъ есть человѣкъ, не останавливающійся ни передъ какими преступленіями и принимающій въ нихъ непосредственное участіе. Лѣтописецъ смотритъ на неправеднаго князя иначе: вся вина его

только въ томъ, что онъ выбралъ себѣ дурныхъ совѣтниковъ и слишкомъ имъ довѣрился; но участія въ тѣхъ дѣйствіяхъ, отъ которыхъ страдаетъ народъ, онъ не принимаетъ.

Какого происхожденія этотъ взглядъ? Нѣкоторой литературной окраски въ немъ нельзя отрицать. Текстъ изъ прор. Исаіи, который приводитъ лѣтописецъ, могъ дать ему извѣстные штрихи. Но надо признать, что въ основѣ своей взглядъ лѣтописца имѣетъ жизненное происхожденіе. На это указываетъ уже то, что онъ пріурочиваетъ изложеніе своего взгляда къ описанію княженія опредѣленнаго князя, котораго, весьма возможно, еще помнили въ то время, когда составлялась Повѣсть временныхъ лѣтъ. Очевидно, авторъ даетъ ему такую характеристику, которая не идетъ въ разрѣзъ со взглядомъ, какой установился на этого князя въ обществѣ.

Съ ученіемъ о неправедномъ князѣ естественно связывается вопросъ объ отвѣтственности князя и о предѣлахъ повиновенія ему. Точка зрѣнія лѣтописца вытекаетъ уже изъ предыдущаго. Если неправедный князь получаетъ власть отъ Бога въ такой же мѣрѣ, какъ и праведный, то въ отношеніи къ нему невозможно никакое правомѣрное сопротивленіе; ему народъ долженъ повиноваться такъ же, какъ праведному князю. Тѣмъ менѣе народъ можетъ судить его или брать на себя его наказаніе. Неправедные князья, какъ и праведные, несутъ отвѣтственность только передъ Богомъ; Онъ потребуетъ у нихъ отвѣта „за погубленыа душа хрестьянскы“ (Лавр. 1078 г.). Гдѣ ожидаетъ неправеднаго князя наказаніе отъ Бога — въ этой жизни или въ той, на этотъ счетъ взглядъ лѣтописца не установился. Святополкъ окаянный былъ наказанъ уже послѣ смерти, и это должно послужить примѣромъ для другихъ князей, „да аще сии еще сице створятъ, се слышавше, туже казнь пріимутъ, но и больши сее, понеже вѣдая се створятъ“ (Лавр. 1019 г.); а, кровь, пролитую Олегомъ и Борисомъ, „взищетъ Богъ отъ руку его“ (Лавр. 1078 г.). Такимъ образомъ, какъ главный выводъ изъ взглядовъ лѣтописи на неправеднаго князя, является то, что въ этомъ вопросѣ она стоитъ исключительно на нравственной точкѣ зрѣнія. Ис-

ходя изъ вѣры въ Промыслъ Божій, она видитъ въ тираннѣ дѣйствіе Божіей воли, и потому самое большое, на что рѣшается лѣтописецъ, это — порицаніе его; но отвѣтственность его и повиновеніе ему остаются тѣ же, что и для праведнаго князя.

Другую черту для характеристики княжеской власти находимъ въ сочиненіяхъ митр. Никифора († 1121 г.). Изъ нихъ обращаютъ на себя вниманіе два посланія къ Владиміру Мономаху: одно по случаю наступленія поста, а другое — противъ латинянъ [1]). Извѣстны еще два его посланія, очень сходныя, противъ латинянъ — къ волынскому князю Ярославу Святополковичу и къ муромскому князю Ярославу Святославичу [2]).

Уже самое обращеніе къ князю съ опроверженіемъ латинскаго ученія знаменательно. Еще раньше писалъ, и тоже къ князю — Изяславу Ярославичу — противъ латинянъ преп. Θеодосій Печерскій [3]). Вѣроятно, серьезная опасность для православной церкви вызвала это посланіе „О вѣрѣ крестьянской и латынской". Вѣрнѣе всего, что оно явилось слѣдствіемъ сношеній Изяслава съ польскимъ королемъ Болеславомъ, къ которому онъ обращался за помощью, когда былъ изгнанъ изъ Кіева въ 1068 году [4]). Въ посланіи этомъ Θеодосій перечисляетъ всѣ отступленія латинянъ и убѣждаетъ князя не имѣть съ ними общенія: „ни свойся къ нимъ, но бѣгай ихъ", но въ тоже время наставляетъ князя помогать ближнимъ, безъ различія вѣры: „аще ли ти будетъ жидовинъ, іли срацинъ, іли болгаринъ, іли еретикъ, іли латинянинъ, іли ото всѣхъ поганыхъ, всякого помилуі и отъ бѣды избави". Въ заключеніе, онъ убѣждаетъ

---

[1]) Первое напечатано въ Русск. Достоп. ч. I, а второе—въ Пам. росс. словесн. XII в.

[2]) Оба—у преосв. Макарія, Ист. р. ц. т. II. Ср. Голубинскій, Ист. р. ц., т. I[1], стр. 857, который считаетъ оба посланія за двѣ редакціи одного и того же произведенія.

[3]) Впрочемъ, принадлежность этого посланія именно Θеодосію Печерскому нѣкоторыми оспаривается. См. Н. Никольскій, Матеріалы, стр. 160 и слѣд.

[4]) Арх. Филаретъ, Обзоръ русской духовной литературы, изд. 3, стр. 14.

помогать православнымъ людямъ, когда иновѣрные будутъ пытаться „лестью отвести ихъ отъ правыя вѣры" [1]). Попытки эти, вѣроятно, повторялись и во время Владиміра Мономаха; иначе трудно было бы объяснить происхожденіе посланій митр. Никифора [2]). Обращаясь съ опроверженіемъ латинянъ къ тремъ князьямъ сразу, онъ показывалъ этимъ, что не только считаетъ этотъ вопросъ важнымъ въ данное время, но еще и то, что князю принадлежитъ въ этомъ дѣлѣ видная роль, — иначе говоря, что на князѣ лежитъ обязанность защиты православія. Однако, мысль эта ни въ одномъ изъ посланій противъ латинянъ прямо не высказана. Ее находимъ въ посланіи митр. Никифора къ Мономаху о постѣ. Здѣсь, на основѣ широкой философской теоріи, онъ развиваетъ свое ученіе о княжеской власти. Слѣдуя, очевидно, Платону [3]), митр. Никифоръ говоритъ о трехъ частяхъ или трехъ силахъ души: „словесное, и яростное, и желанное" [4]). Словесное есть высшая душевная сила, которою человѣкъ отличается отъ животныхъ. Если человѣкъ „соблюдаетъ" въ себѣ словесное, то этимъ онъ приближается къ Божію разуму и научается познавать Бога, какъ познавали Его ветхозавѣтные патріархи. Если же онъ погубитъ эту силу, какъ поступили „Еллини не съхранше словесное", то онъ отдаляется отъ правильнаго богопознанія и впадаетъ въ ложную религію. Вторая сила — яростное — можетъ также получить доброе и злое употребленіе, смотря по тому, что ею руководитъ. Изъ нея можетъ выйти и ревность къ Богу и, съ другой стороны, злоба и зависть. Моисей, въ гнѣвѣ разбивающій скрижали завѣта, и разбойники, занимающіеся грабежомъ и убійствами, одинаково дѣйствуютъ подъ вліяніемъ этой силы. Наконецъ, третью силу —

---

[1]) Напечатано въ Ист. русск. церкви преосв. Макарія, т. II, стр. 337—339.

[2]) Предполагаютъ, что посланіе къ Владиміру Мономаху написано въ 1112 г., когда онъ выдавалъ свою дочь Евѳимію за венгерскаго короля. Мнѣніе это поддерживаетъ М. Приселковъ, Очерки церковно-политической исторіи Кіевской Руси X—XII вв., 1913, стр. 314.

[3]) См. Федръ 246 и Государство 435A—441B.

[4]) Русск. Достоп., I, стр. 64.

желанное — авторъ объясняетъ, какъ стремленіе къ Богу, доходящее до самозабвенія, результатомъ чего является радостное настроеніе духа. Это ученіе о душѣ митр. Никифоръ прилагаетъ къ князю, и при томъ въ двухъ направленіяхъ. Быть можетъ, связывая свою мысль съ идеей богоустановленности княжеской власти, которую онъ высказываетъ въ томъ же посланіи [1]), м. Никифоръ уподобляетъ князя человѣческой душѣ. Какъ душа, имѣя своимъ сѣдалищемъ голову, руководитъ оттуда всѣми движеніями тѣла, такъ и князь, находясь во главѣ государства, дѣйствуетъ по всей землѣ чрезъ посредство своихъ воеводъ и слугъ, подобныхъ по своему значенію пяти внѣшнимъ чувствамъ человѣка [2]). Изъ этого сравненія самъ собою напрашивается выводъ о предѣлахъ княжеской власти. Душа руководитъ всѣми рѣшительно дѣйствіями тѣла безъ исключенія; поэтому, если князь въ государствѣ — тоже, что въ тѣлѣ душа, то ему, очевидно, должно принадлежать руководительство всѣми сторонами государственной жизни, въ томъ числѣ — и религіозными дѣлами. Такого вывода у м. Никифора нѣтъ, но онъ высказываетъ туже мысль инымъ способомъ. Князь долженъ сохранять въ цѣлости всѣ свои душевныя силы. Въ отношеніи словесной силы, говоритъ м. Никифоръ, я нашелъ тебя не уклонившимся отъ правой вѣры. Въ отношеніи же къ „яростному“ онъ считаетъ нужнымъ дать князю наставленіе. Князь тогда только соблюдетъ ревность къ Богу, говоритъ митрополитъ, обращаясь къ Мономаху, „аще въ стадо Христово не даси влъку внити, и аще въ виноградъ, иже насади Богъ, не даси насадити трьніа, но сохраниши преданіа старое отецъ твоихъ“ [3]). Этимъ, несомнѣнно, вручается князю высшая власть надъ церковью. Назначеніе этой власти можетъ быть опредѣлено, прежде всего, какъ забота о сохраненіи чистоты православной вѣры. Что забота въ этомъ случаѣ не сводится къ одному только

[1]) Тамъ же, стр. 63: къ тобѣ, добляя глава наша и всей христолюбивѣй земли, слово се есть: егоже Богъ издалеча проразумѣ и прѣдповелъ, его же изъ оутробы освяти и помазавъ...

[2]) Тамъ же, стр. 67—70.

[3]) Тамъ же, стр. 70.

наблюденію и душевному попеченію, но должна выражаться въ актахъ власти, это не подлежитъ сомнѣнію: князь долженъ не пускать волка въ стадо Христово, долженъ препятствовать насажденію тернія въ виноградникѣ. Но нельзя сказать, чтобы мысль была выражена со всею ясностью, какая была бы желательна. Неяснымъ остается опредѣленіе границъ, въ которыхъ можетъ проявляться власть князя надъ церковью: имѣетъ ли онъ вліяніе на ходъ церковнаго управленія и, въ частности, принимаетъ ли онъ участіе въ дѣятельности органовъ церковнаго управленія и въ избраніи іерарховъ? Характеръ выраженій, въ которыхъ высказана мысль, и самая краткость, съ какою она высказана, не даютъ основаній къ разрѣшенію этого вопроса. Въ посланіи къ Владиміру Мономаху о латинянахъ есть одно мѣсто, относящееся къ этому вопросу; но и оно мало помогаетъ. Тамъ читаемъ: „Подобаетъ бо княземъ, яко отъ Бога избраномъ и призваномъ правовѣрную вѣру его, Христова словеса разумѣти извѣсто и основаніе, якоже есть святыя церкве, на свѣтъ и наставленіе порученымъ имъ людемъ отъ Бога. Единъ бо Богъ царствуетъ небесными, вамъ же, съ его помощію, царьствовати земными, долѣшнимъ симъ въ роды и роды“ [1]). Отсюда видно только то, что Христова вѣра составляетъ основаніе княжеской власти, необходимое, чтобы князь могъ наставлять порученныхъ ему отъ Бога людей; но съ другой стороны, только Богъ царствуетъ небесными, а князю дано царствовать земными. Что должно означать это сопоставленіе двухъ идей, и каково ближайшее значеніе второй изъ нихъ, съ опредѣленностью сказать трудно. Вопросъ о мѣрѣ участія князя въ дѣлахъ церкви остается вопросомъ. А между тѣмъ исторія русской церкви говоритъ, что въ эту пору уже складывалась такая практика, что князья оказывали большое вліяніе на поставленіе епископовъ, избирая кандидатовъ; князья же удаляли епископовъ до церковнаго суда надъ ними, а иногда и безъ этого суда. Изслѣдователи расходятся въ оцѣнкѣ этой практики: одни находятъ, что избраніе княземъ кандидата на епископскую каѳедру было

[1]) Памятники росс. словесности XII вѣка, М., 1821, стр. 63.

согласно съ древними обычаями церкви, и потому могло считаться законнымъ, другіе же считаютъ это избраніе несогласнымъ съ каноническими правилами [1]. Но въ современной ей политической литературѣ эта практика не вызвала соотвѣтствующей идеи: если не считать нѣкоторыхъ намековъ, довольно неопредѣленныхъ и даже сомнительныхъ, въ литературѣ того времени, повидимому, не встрѣчается ни защиты этой практики, ни ея опроверженія [2]. Потому ли это, что не было у нея противниковъ, и не представлялось надобности въ защитѣ, или почему нибудь другому, — сказать трудно. Во всякомъ случаѣ дѣло не шло дальше самыхъ общихъ указаній на участіе князя въ дѣлахъ церкви, и посланіе м. Никифора, въ этомъ отношеніи, не составляетъ исключенія.

Заканчиваетъ онъ свое посланіе наставленіемъ князю заботиться о третьей силѣ души — „желанномъ". Митрополитъ рекомендуетъ князю не слишкомъ довѣряться своимъ приближеннымъ, такъ какъ ихъ одностороннія указанія, а иногда и клеветническіе навѣты могутъ быть причиной многихъ несправедливостей. „Уставъ есть церковный и правило, говоритъ онъ, въ время се и къ княземъ глаголати что полезное". Поэтому онъ совѣтуетъ князю вспомнить о всѣхъ изгнанныхъ и осужденныхъ имъ и простить имъ, чтобы самому получить прощеніе; совѣтуетъ чаще читать псаломъ 100-ый: „Милость и судъ буду пѣть". Въ этомъ наставленіи м. Никифора Владиміру Мономаху С. Соловьевъ видитъ важное указаніе на отношенія власти духовной къ свѣтской; по его мнѣнію, здѣсь проявился обычай печалованія [3]). Это едвали вѣрно. Характерный

---

[1]) Макарій, Ист. р. церкви, т. III, стр. 244—250; Голубинскій Ист. р. церкви, т. I[1], стр. 552—553.

[2]) Такимъ намекомъ можно считать напр. указаніе Лаврентьевской лѣт. подъ 1185 г. по поводу отказа митр. Никифора поставить епископомъ Луку, котораго избралъ кн. Всеволодъ: „нѣсть бо достойно наскакати на святительскій чинъ на мьздѣ, но его же Богъ позоветь и святая Богородиця, князь въсхочеть и людье".

[3]) Исторія Россіи, т. III, стр. 91—92. П. Янковскій, Печалованіе духовенства за опальныхъ, М., 1876, въ числѣ множества собранныхъ имъ примѣровъ печалованія этотъ не упоминаетъ.

признакъ печалованія — ходатайство за опредѣленныхъ лицъ, а здѣсь видимъ общій совѣтъ быть милостивымъ и осторожнымъ въ наказаніяхъ. А затѣмъ, если и есть здѣсь нѣкоторый намекъ на отношеніе духовной власти къ свѣтской, то очень незначительный. Митрополитъ считаетъ своей обязанностью „къ княземъ глаголати что полезное"; но нѣтъ мысли объ обязанности князя подчиняться совѣту митрополита въ дѣлахъ государственныхъ, потому что полезное можетъ быть полезнымъ со стороны чисто нравственной — для спасенія души. Такой характеръ, повидимому, и носитъ все это наставленіе.

Для характеристики отношеній свѣтской и духовной власти въ эту эпоху (XII в.) историки ссылаются на грамоту константинопольскаго патріарха Луки Хризоверга къ в. к. Андрею Боголюбскому (около 1162 г.). Хотя греческій подлинникъ грамоты намъ не извѣстенъ, и мы имѣемъ только русскій текстъ ея, но не можетъ быть сомнѣнія, что передъ нами произведеніе не русское, а греческое, написанное, къ тому же, за предѣлами Россіи, а потому ему не могло бы быть мѣста въ исторіи русской политической литературы. Русскій текстъ грамоты дошелъ до насъ въ двухъ редакціяхъ — краткой и пространной [1]); подлинной считается одна только краткая редакція, пространная же представляетъ подлинникъ съ позднѣйшими дополненіями [2]). Поэтому, чтобы быть точнымъ, слѣдовало бы говорить только объ идеяхъ, заключающихся въ этихъ дополненіяхъ, какъ въ произведеніи несомнѣнно русскомъ; затрудненіе было бы только въ томъ, къ какому времени отнести это произведеніе—ко времени ли составленія Никоновской лѣтописи, гдѣ приведена грамота въ ея пространной редакціи, или же къ какому нибудь болѣе раннему моменту. Однако при ближайшемъ знакомствѣ съ названными дополненіями оказывается, что по вопросу объ отношеніи князя къ епископской власти въ нихъ нѣтъ ничего новаго по сравненію съ краткой редак-

---

[1]) Краткая — напечатана у Макарія, Ист. р. церкви, т. III, стр. 298 — 300, пространная въ Р. И. Б., т. VI, № 3.

[2]) Обсужденіе вопроса о подлинности обѣихъ редакцій у Макарія, т. III, стр. 25—26.

ціей грамоты. Слѣдовательно, не впадая въ большую ошибку, можно предположить, что идеи краткой редакціи (т. е., по общему мнѣнію, подлинной грамоты патріарха) до извѣстной степени отвѣчали взглядамъ тѣхъ круговъ русскаго общества, изъ которыхъ позднѣе вышли дополненія къ ней. Конечно, это только предположеніе; ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ забывать, что мы имѣемъ дѣло всетаки съ произведеніемъ греческой, а не русской мысли.

Поводомъ для грамоты послужило то, что ростовскій епископъ Несторъ не разрѣшалъ поста въ среду и пятницу для Господскихъ праздниковъ. За это и за какія то другія вины Андрей Боголюбскій изгналъ его изъ епархіи. Обиженный епископъ искалъ суда у кіевскаго митрополита; тотъ разсмотрѣлъ дѣло на соборѣ и оправдалъ его. Это, повидимому, не помогло, и тогда епископъ обратился къ суду патріарха [1]). Грамота патріарха, которая разбираетъ дѣло, должна, очевидно, разсматривать отношенія князя къ епископу съ точки зрѣнія и въ предѣлахъ возникшаго вопроса, а не въ общей формѣ. Между тѣмъ въ литературѣ выраженіямъ грамоты придается очень часто именно такое общее значеніе, отчего она получаетъ совершенно чуждую ей политическую окраску [2]). Патріархъ говоритъ, что онъ разсмотрѣлъ обвиненія, возведенныя Боголюбскимъ на епископа, выслушалъ возраженія, которыя тотъ представилъ, и оправдалъ его. Поэтому патріархъ надѣется, что князь не захочетъ противиться его суду и приметъ епископа обратно. „Аще хощеши имѣти часть съ Богомъ, говоритъ онъ, и благословленія великіа соборныя церкве,... всяку убо юже имѣеши жалобу и да въ души своей на боголюбиваго епископа своего, сложи съ сердца своего; съ радостію же его пріими, со всякою тихостію и любовію, якоже Божіею благодатію достойна суща епископомъ... А пастыря имѣя такого, то болѣ не проси иного, но имѣй его, яко святителя, и отца, и учителя, и пастыря“. А если ты, заканчиваетъ патріархъ свою грамоту, „ни повинутися начнеши его поученіемъ и

---

[1]) Макарій, назв. соч. т. III, стр. 249.

[2]) См. напр. М. Дьяконовъ, Власть московскихъ государей, стр. 8; Сергѣевичъ, Древности, т. II, стр. 504—505.

наказаніемъ, но и еще начнеши гонити сего Богомъ ти данного святителя и учителя, повинуяся инѣмъ чрезъ законъ поученіемъ, а вѣдомо ти буди, благословеный сыну, то аще всего міра исполниши церкви, и грады возградиши паче числа, гониши же епископа, главу церковную и людскую, то не церкви, то хлѣви, ни единоя же ти будетъ мзды и спасеніа" [1]). Мысль патріарха вполнѣ ясна. Андрей Боголюбскій отмѣнилъ опредѣленіе своего епископа о постѣ, патріархъ же требуетъ, чтобы онъ впредь повиновался его поученіямъ и наставленіямъ, касающимся религіозной жизни; князь прогналъ епископа, — патріархъ угрожаетъ ему лишеніемъ спасенія, если онъ опять будетъ его гнать. Изгнаніе епископа есть, конечно, высшая форма неповиновенія ему, а повиноваться епископу въ религіозныхъ дѣлахъ есть обязанность всякаго вѣрнаго сына церкви, слѣдовательно и князя. Грамота только о такомъ повиновеніи и говоритъ. Ни о какомъ повиновеніи князя епископу въ дѣлахъ, касающихся государства, здѣсь нѣтъ и рѣчи; нельзя, поэтому, говорить и объ ограниченіи княжеской власти властью епископа. Если грамота выставляетъ епископа, какъ главу церковную и людскую, то это выраженіе нужно понимать въ связи со всѣмъ текстомъ: епископъ есть глава церкви и людей, входящихъ въ ея составъ [2]), поскольку дѣло касается именно церковной жизни. Было бы рискованно дѣлать отсюда выводъ о превосходствѣ епископской власти надъ княжеской.

Нельзя отрицать, что составленныя въ Россіи позднѣе дополненія къ грамотѣ пользуются выраженіями и болѣе общими, и болѣе картинно изображающими высоту епископскаго сана, такъ что при желаніи тутъ можно найти стремленіе возвеличить епископа надъ княземъ. Но съ другой стороны, въ дополненіяхъ еще сильнѣе, чѣмъ въ самой грамотѣ, подчеркнуто, что споръ идетъ о повиновеніи епископу только въ дѣлахъ религіозныхъ; о чемъ въ грамотѣ мы догадываемся изъ извѣстныхъ намъ обстоятельствъ дѣла, то

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 67—68, (2 изд.).

[2]) Не забудемъ, что передъ нами переводъ съ греческаго — переводъ, можетъ быть, и невполнѣ точный.

въ дополненіяхъ изложено со всѣми подробностями. Поэтому, чтобъ не выходить за предѣлы общаго смысла дополненій, придется и эти выраженія толковать, до нѣкоторой степени, ограничительно. Оканчиваются дополненія слѣдующими словами: „иже чествуеши святителя, чествуеши Христа: образъ бо Христовъ имать и на Христовѣ сѣдалищи сѣдить; не облѣнися убо слушати и почитати таковыхъ, да и въ настоащихъ и въ будущихъ благихъ насладишися и прославишися наипаче" [1]. Это общее выраженіе. А выше о повиновеніи епископу говорится такъ: „Покоряйся убо, возлюбленный о Господѣ духовный сыне, боголюбивому епископу твоему, яко аще прилучится Господьскій праздникъ Рожества Христова и Богоявленіа въ среду или въ пятокъ, разрѣшаеть епископъ мирскихъ ясти мяса и вся, инокихъ же млеко, и масло кравіе, и сыръ, и яица"; и далѣе подробно перечисляются особенности поста въ праздники Рождества Богородицы, Срѣтенія, Успенія, Преображенія, Воздвиженія и т. д. Затѣмъ авторъ дополненій продолжаетъ: „аще праздники Господьскіи въ среду и въ пятокъ, или коего нарочитаго святаго, и до самого пянтикостіа, вопрошай главу свою, еже есть епископа твоего, да аще что глаголетъ, сице твори, вѣруя, яко Господь Богъ глаголетъ усты епископа твоего; аще ли не велитъ, постися тогда. Никто же бо отъ всѣхъ человѣкъ: ли святитель, ли презвитеръ, или мнихъ, или аггелъ, ниже бо аггелъ съ небеси имѣетъ такову власть вязяти и рѣшати, развѣ единъ боголюбивый епископъ твой, его же положилъ Господь Богъ главу всей земли твоей и тебѣ" [2]. Здѣсь совершенно опредѣленно говорится о покореніи епископу, когда онъ даетъ свои указанія относительно поста: если онъ разрѣшитъ, можно не поститься, — не разрѣшитъ, нельзя. Въ этомъ смыслѣ его устами глаголетъ Господь, и на него нельзя жаловаться. Въ этихъ предѣлахъ и долженъ князь повиноваться епископу. Если же мы буквально и въ общемъ смыслѣ будемъ понимать слова, что

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 76.

[2]) Тамъ же, ст. 73—74. Въ книгѣ М. Дьяконова подчеркнутыя слова не приведены (стр. 8).

онъ есть глава всей землѣ и князю, то намъ надо будетъ буквально и въ такомъ же общемъ смыслѣ понимать и то, что епископъ властью своей и саномъ выше ангеловъ. Очевидно, русскія дополненія къ грамотѣ, какъ и сама грамота, говорятъ о главенствѣ епископа только въ дѣлахъ, непосредственно относящихся къ вѣрѣ. А это такое положеніе, которое ни въ малѣйшей степени не затрагиваетъ княжеской власти.

Литература XIII вѣка не особенно богата политическими идеями; въ частности, по вопросу о предѣлахъ княжеской власти въ ней можно найти немного. Но нельзя сказать, чтобы литература этого вѣка не имѣла уже никакого значенія. Интересъ въ ней представляетъ самый выборъ темъ, который отличается большимъ постоянствомъ. Цѣлый рядъ литературныхъ памятниковъ занимается обличеніемъ неправосудія, чинимаго властями при попустительствѣ князей, а отчасти и самими князьями, и этимъ путемъ пытается установить положительный идеалъ, которому долженъ отвѣчать князь въ своей государственной дѣятельности. При этомъ, идеалъ опредѣляется, чаще всего, какъ нравственная правда. Такое тяготѣніе къ опредѣленной темѣ не нашло себѣ еще объясненія въ исторіи литературы. Надо думать, что явленіе это объясняется цѣлымъ рядомъ причинъ, какъ бытового характера, такъ и чисто литературнаго. Среди послѣднихъ можно предположительно указать на полученіе митр. Кирилломъ II во второй половинѣ XIII вѣка изъ Болгаріи славянской кормчей съ толкованіями [1]). Можно различнымъ образомъ оцѣнивать значеніе этого факта, можно различно толковать слова самого Кирилла на соборѣ 1274 г. о томъ, что церковныя правила „помрачени бѣахоу преже сего облакомъ моудрости елиньскаго языка, нынѣ же облисташа и благодатью Божиею ясно сияютъ“ [2]); но врядъ-ли можно сомнѣваться въ томъ, что славянская кормчая возбудила или, по крайней мѣрѣ, возобновила въ русскомъ обществѣ

---

[1]) Н. Калачовъ, О значеніи кормчей въ системѣ древняго русскаго права, М., 1850, стр. 83—84.

[2]) Р. И. Б., т. VI, ст. 85; ср. И. Срезневскій, Обозрѣніе др. русск. списковъ кормчей книги, стр. 83.

интересъ къ вопросамъ церковнаго права, а черезъ то и къ вопросамъ права вообще. Митр. Кириллъ своимъ примѣромъ и, можетъ быть, даже особымъ распоряженіемъ привлекъ многихъ къ списыванію славянской кормчей, и она съ этого именно времени получаетъ у насъ большое распространеніе [1]). А это должно было отразиться на выборѣ точекъ зрѣнія при оцѣнкѣ текущихъ явленій государственной жизни. Что предположеніе это не вовсе безосновательно, косвенно доказывается тѣмъ, что большинство литературныхъ памятниковъ, которые разрабатываютъ указанную тему, встрѣчаются чаще всего или въ кормчихъ русской редакціи или въ особомъ сборникѣ, извѣстномъ подъ именемъ „Мѣрило праведное“ и по характеру своего содержанія составляющемъ какъ бы подражаніе кормчей [2]).

Первый писатель, на котораго слѣдуетъ указать, это — только что упомянутый митрополитъ Кириллъ II (1242 — 1281 [3]). Все, что намъ извѣстно о немъ, говоритъ за то, что это былъ выдающійся для своего времени государственный и церковный дѣятель. Это былъ ревностный пастырь, много потрудившійся для устроенія церковно-религіозной жизни русскаго общества, тѣмъ болѣе для него близкой, что онъ самъ былъ русскій. Хотя онъ былъ избранъ на каѳедру кн. Даніиломъ Романовичемъ Галицкимъ и самъ былъ родомъ изъ Галиціи, но онъ охотно и подолгу живалъ на сѣверовостокѣ Руси, во Владимірѣ; тамъ онъ, между прочимъ, созвалъ въ 1274 г. и соборъ, занимавшійся исправленіемъ церковныхъ непорядковъ и оставившій намъ свои постановленія, которыя нѣкоторые сравниваютъ, по ихъ значенію,

---

[1]) Обсужденіе вопроса о значеніи Кирилловой кормчей см. у Макарія, Ист. русск. церкви, т. V, стр. 1—15, и у Голубинскаго, Ист. р. церкви, т. II[1], стр. 62—65.

[2]) Объ отношеніи этихъ памятниковъ къ Мѣрилу см. Филаретъ, Обзоръ русск. дух. литературы, стр. 61. Ср. Н. Калачовъ, въ Арх. ист.-юр. свѣд., кн. I, отд. 3, стр. 31 и слѣд.

[3]) По счету Голубинскаго, это Кириллъ III; первымъ—онъ считаетъ Кирилла, не упоминаемаго лѣтописями, но стоящаго въ кіево-софійскомъ помянникѣ между Ѳеопемптомъ и Иларіономъ (слѣд. между 1039 и 1051 г.). См. Ист. р. церкви, т. I[1], стр. 285.

съ Стоглавомъ [1]). Если нельзя утверждать, что Кириллъ прямо перенесъ свою каѳедру во Владиміръ [2]), то во всякомъ случаѣ у него замѣтно нѣкоторое тяготѣніе къ этому городу и къ его князьямъ, а слѣд. и до нѣкоторой степени дальновидное отношеніе къ современнымъ ему явленіямъ государственной жизни [3]). О литературной дѣятельности Кирилла II трудно высказать столь же опредѣленное сужденіе. Арх. Филаретъ приписываетъ ему до десяти произведеній [4]), но въ какой мѣрѣ они ему дѣйствительно принадлежатъ, объ этомъ существуетъ большое разногласіе. Причина этого разногласія въ томъ, что именемъ Кирилла древніе русскіе книжники очень часто пользовались, какъ псевдонимомъ, а кромѣ того и въ томъ, что кромѣ Кирилла II есть еще нѣсколько одноименныхъ ему писателей, которымъ съ тѣмъ же основаніемъ можно приписать нѣкоторыя изъ этихъ произведеній; таковы: Кириллъ I (1223—1233) и современникъ нашего писателя — Кириллъ, еп. ростовскій [5]). Поэтому приходится ограничиваться только тѣми памятниками, которые могутъ быть приписаны ему съ наибольшею вѣроятностью.

Въ 1270 г. произошли между Новгородомъ и тверскимъ княземъ Ярославомъ Ярославичемъ раздоры, грозившіе дойти до кровопролитія. Кириллъ обратился къ новгородцамъ съ грамотой, въ которой увѣщалъ ихъ помириться съ княземъ, и грамота его имѣла успѣхъ. Въ ней онъ излагаетъ извѣстное новозавѣтное ученіе о покореніи властямъ. „Господа Бога бойтеся, и князя чтите, и брани всуе не творите, и крови не проливайте, а всякой винѣ и всякому грѣху покаяніе и прощеніе есть“ [6]). Съ такимъ поученіемъ обра-

---

[1]) Голубинскій, Ист. русск. церкви, т. II[1], стр. 67. Напечатаны въ Русск. Дост., т. I, и въ Р. И. Б., т. VI.

[2]) Горскій, Кириллъ II, митрополитъ кіевскій. Приб. къ твор. св. отцовъ, 1843—44, ч. I, стр. 416—417.

[3]) Соловьевъ, Ист. Р., т. IV, стр. 274. Голубинскій, тамъ же стр. 55—59.

[4]) Обзоръ р. дух. литер., стр. 58—62.

[5]) Е. Пѣтуховъ, Къ вопросу о Кириллахъ-авторахъ въ древней русской литературѣ, 1887, стр. 2—3.

[6]) Напечатана въ Полн. Собр. Лѣт., т. X, стр. 149.

щается митрополитъ къ Новгороду, гдѣ, какъ извѣстно, князь пользовался гораздо меньшимъ, чѣмъ въ остальныхъ городахъ, вліяніемъ; это можетъ свидѣтельствовать о силѣ монархическаго принципа у автора. Но составъ грамоты и соотношеніе содержащихся въ ней мыслей какъ будто позволяютъ заключить, что Кириллъ возводитъ этотъ принципъ на извѣстную высоту только по отношенію къ населенію (въ данномъ случаѣ — къ новгородскому); въ отношеніи же къ духовной власти замѣтно стремленіе поставить князя въ подчиненное положеніе. Грамота начинается указаніемъ на высоту святительскаго сана. „Господь Богъ въ Себе мѣсто даде власть апостоломъ своимъ вязати и рѣшати, и по нихъ наслѣдникомъ ихъ; и се мы апостольстіи наслѣдници, и образъ Христовъ имуще и власть Его дръжаще, и се азъ началный есмь пастырь всеа Руси учю и наказаю васъ о Господи". И вслѣдъ за этимъ идутъ приведенныя уже слова о покореніи князю. Впечатлѣніе получается вполнѣ опредѣленное. Митрополитъ есть намѣстникъ Божій, самимъ Христомъ избранный и держащій Его власть, а власть князя основывается только на томъ, что митрополитъ учитъ покоряться ему. Власть свѣтская поставлена здѣсь какъ-бы ниже власти духовной. Если признать, что мысль эта здѣсь, дѣйствительно, выражена, то подтвержденіе этому можно видѣть во второй половинѣ грамоты, гдѣ митрополитъ принимаетъ на себя поручительство за князя. „А князь велики Ярославъ Ярославичь въ чемъ неправъ предъ вами, въ томъ во всемъ кается и прощается, и впередъ къ тому таковъ быти не хощетъ; а язъ вамъ поручяюся по немъ, и вы бы его приняли съ честію достойной". Поручительство митрополита ставитъ князя, безъ сомнѣнія, въ зависимое положеніе отъ митрополита, ибо ему онъ обязанъ признаніемъ его власти со стороны населенія. Но можетъ быть, что такое впечатлѣніе грамота производитъ только на насъ, когда мы разсматриваемъ ее, какъ политическій трактатъ внѣ связи съ обстоятельствами и характерами дѣйствующихъ лицъ (которые намъ мало извѣстны), а авторъ вовсе не имѣлъ въ виду проводить въ ней такую тенденцію, и тѣ, для кого она предназначалась, никакой тенденціи въ ней не замѣчали. Вполнѣ возможно допустить,

что въ пониманіи современниковъ проглядывающія въ грамотѣ отношенія между митрополитомъ и княземъ оставались исключительно въ области религіозно-нравственныхъ отношеній и не переносились на отношенія государственныя. Чтобы такой переносъ могъ произойти, нужны были благопріятныя обстоятельства, а о существованіи такихъ обстоятельствъ мы ничего достовѣрно не знаемъ.

Другая мысль выражена въ сочиненіи митр. Кирилла, извѣстномъ подъ именемъ — Слово ко всему міру [1]). Здѣсь впервые встрѣчается указанная выше и характерная для XIII вѣка тема о правдѣ. Въ словѣ своемъ митрополитъ обращается и ко всей своей паствѣ въ цѣломъ, и къ отдѣльнымъ группамъ общества, и въ очень рѣшительныхъ выраженіяхъ увѣщаетъ всѣхъ отстать отъ вкоренившихся непорядковъ. Въ концѣ есть наставленіе князьямъ. „Тако глаголетъ Господь: пребудете въ страсе божіи и въ судѣ праведмъ и въ братолюбіи, нищихъ не обидите и родителя своя чтяще и ближникі своя правду любящи. И вы, цари и князі и суди, имѣйте Господа ради заповѣдь сію малую, да будетъ вы радость, якоже не бывала нікогдаже“ [2]). Какъ существенная обязанность князей, выставляется праведный судъ и, затѣмъ, уваженіе къ людямъ, любящимъ правду. Все это пока очень кратко и отрывочно.

Подробнѣе та же мысль развита въ другомъ памятникѣ, приписываемомъ нѣкоторыми Кириллу—Слово о судіяхъ и властелехъ [3]). Изслѣдователи указываютъ въ содержаніи этого произведенія только одну мысль—отвѣтственность князей передъ Богомъ [4]); въ дѣйствительности содержаніе его гораздо обширнѣе. Оно развиваетъ мысль о томъ, что

---

[1]) О принадлежности его Кириллу см. Обзоръ р. дух. литературы, стр. 60.

[2]) Е. Пѣтуховъ, Матеріалы и замѣтки по исторіи древней русской литературы стр. 67.

[3]) За принадлежность его Кириллу высказываются: Янковскій, Печалованіе духовенства, стр. 31 и 93, Филаретъ, Обзоръ, стр. 61 и авторъ статьи: Попеченіе отечественной церкви о внутреннемъ благоустройствѣ русск. гражд. общества. (Прав. Соб. 1861, ч. 1). Противъ — Макарій, Ист. русск. церкви, т. V, стр. 407.

[4]) Дьяконовъ, назв. соч., стр. 47—48.

есть два вида князей: князь праведный и князь неправедный. Различіе между ними въ томъ, что одинъ подчиняется закону правды и потому отвѣчаетъ той цѣли, для которой онъ поставленъ, а другой не подчиняется и оказывается врагомъ своему народу. Мысль эта проводится на основѣ ученія о богоустановленности княжеской власти. „Святый великый Константинъ рече власть держащимъ: послушайте и вноушите вси судящіи земли, яко отъ Бога дасться власть вамъ и сила Вышняго. Давый бо вамъ власть истяжеть скоро ваша дѣла и помыслы испытаеть, яко служители есте царства и не судисте въ правду, ни сохраписте закона и въ повелѣніи Божіи не пребысте. Страшно и скоро пріидетъ на вы испытаніе, яко сердце немилостиво творите людемъ Божіимъ, ихже ради Христосъ кровь свою пролія“ [1]). Уже въ этихъ первыхъ строкахъ Слова выражается мысль, что князья получаютъ власть отъ Бога, и что она дается имъ не для собственнаго ихъ блага, а для выполненія какой-то лежащей на нихъ задачи; князья же не выполняютъ этой задачи, и потому ихъ ожидаетъ судъ Божій. Въ дальнѣйшемъ идея богоизбранности выражена еще сильнѣе: „Васъ Богъ въ себе мѣсто избралъ на земли и на свой престолъ вознесъ посади, милость и животъ положи у тебе“. Къ князьямъ, которые остаются вѣрны своему высокому назначенію, авторъ примѣняетъ слова св. Писанія: бози есте и сынове Вышняго. Но, прибавляетъ онъ, „блюдѣтежеся, да не будете чада гнѣву; бози бывше, да не изъмрете, яко человѣци, и во пса мѣсто во адъ сведени будете, идѣже есть мѣсто діаволу и аггеломъ его, а не вамъ“. Истинный князь—тотъ, который для своего народа олицетворяетъ правду („князи мира сего правда“) и, какъ пастухъ, бережетъ его отъ волковъ т. е. отъ всѣхъ тѣхъ, кто хочетъ поживиться за счетъ народнаго блага. „Поставилъ есть васъ пастухы и стражы людемъ своимъ, да соблюдете стадо

---

[1]) По списку XV в. издано въ Прав. Собес. 1864 г., ч. 1, стр. 365—374. Въ другой редакціи напечатано Калачовымъ, Предварительныя юридическія свѣдѣнія для полнаго объясненія Русской Правды, вып. 1, изд. 2, стр. 238—242. Ср. И. Срезневскій, Свѣдѣнія и замѣтки II стр. 302.

его отъ волкъ невредимо и отъ татій некрадено. Вы же въ пастухъ мѣсто волци бысте и стадо Христово погубисте... Сіе же вамъ глаголю, цари и князи, не отъ себе, но отъ Бога пріимъ разумъ, да не будете волкы въ пастухъ мѣсто стаду Христову, дръжаще у себе служащихъ вамъ злыхъ и немилостивыхъ властелей и служащихъ имъ". И далѣе авторъ подробно описываетъ, въ чемъ заключаются злоупотребленія тіуновъ, и какъ относится князь къ этимъ злоупотребленіямъ. Неправедный князь или князь-волкъ не тѣмъ только характеризуется, что самъ нарушаетъ правду, но еще и тѣмъ, что позволяетъ нарушать правду своимъ властелямъ и тіунамъ; какъ Пилатъ, онъ умываетъ руки, но какъ и тотъ, онъ не получитъ оправданія. Не находя правды у властелей, подданные обращаются къ князю, какъ къ своему прибѣжищу; а князь-волкъ, по картинному выраженію Слова, заимствованному изъ Апостола, „держитъ истину въ неправдѣ", и народъ не находитъ правосудія. Такимъ образомъ, различіе между княземъ праведнымъ и и неправеднымъ состоитъ въ томъ, что второй нарушаетъ правду самъ и предоставляетъ нарушать ее и своимъ слугамъ. Отсюда, какъ положительный выводъ, получается, что князь въ своей дѣятельности не безусловно свободенъ, а ограниченъ обязательнымъ для него нравственнымъ закономъ правды.

Слово о судіяхъ и властелехъ невполнѣ оригинальное произведеніе. Уже было отмѣчено Калачовымъ вліяніе на него предисловія къ земледѣльческимъ законамъ императора Юстиніана, гдѣ выражена общая мысль о недопустимости мздоимства и неправосудія [1]). Можно указать еще рядъ памятниковъ, приблизительно современныхъ разсмотрѣнному Слову и связанныхъ съ нимъ общностью содержанія. Среди нихъ обращаетъ на себя особое вниманіе Слово Сирахово на немилостивые цари. Вотъ его начало:

„Слышите цари и князи и неправедніи судіи, разумѣйте и внушите держащеи власть величающеся о народѣхъ людіи. Яко отъ Бога дана держава вамъ бысть, яко слуги Божія

[1]) Калачовъ, тамъ же.

есте, то почто не храните закона, ни по совѣту Вышняго ходите; каколи не судите по праву, но злата дѣля погубляете истину. Всякъ бо правдивый и царь, и князь аггельскій и священническій чинъ имать. А насилуя неправедно слугу себѣ сатанѣ сотворяетъ" [1]).

Основная мысль здѣсь та же: ограниченность княжеской власти закономъ. Какъ и въ Словѣ о судіяхъ, нѣтъ основанія думать, что подъ именемъ закона здѣсь разумѣется исключительно законъ Божій; буквальный смыслъ приведеннаго текста, въ которомъ храненіе закона стоитъ рядомъ съ хожденіемъ по совѣту Вышняго, позволяетъ скорѣе думать, что рѣчь идетъ о законѣ права. Тоже самое можно сказать и относительно Слова о судіяхъ, гдѣ встрѣчаемъ такое же противоположеніе: „не судисте въ правду, ни сохранисте закона, и въ повелѣніи Божіи не пребысте". Сходство въ основной мысли и цѣлый рядъ одинаковыхъ выраженій и оборотовъ заставляютъ думать, что въ Словѣ Сираховѣ мы имѣемъ одинъ изъ источниковъ, давшихъ матеріалъ для Слова о судіяхъ. Конечно, возможно утверждать, что оба памятника представляютъ явленія параллельныя, сложившіяся подъ одинаковымъ вліяніемъ [2]). Но въ пользу перваго предположенія говоритъ и то, что Слово Сирахово гораздо короче по объему; въ немъ, въ сущности, только одна мысль безъ всякаго развитія.

Въ Наказаніи, приписываемомъ Симеону, еп. тверскому († 1289 г.), встрѣчаемъ ту же идею связанности княжеской власти закономъ и правдой. Тема этого произведенія [3])

---

[1]) Ркп. Имп. Пуб. Б., Q. П, № 46, л. 415 об.

[2]) Изслѣдователи признаютъ Слово Сирахово за произведеніе русское. См. Калачовъ, О значеніи кормчей, стр. 26; противнаго мнѣнія Макарій, Ист. р. ц., т. V, стр. 407. Ближайшій источникъ его, если не оригиналъ, слѣдуетъ видѣть въ Книгѣ Премудрости Соломона, гл. VI, 1—10, гдѣ и основная идея, и цѣлый рядъ отдѣльныхъ выраженій наводятъ на мысль о заимствованіи.—Съ большимъ основаніемъ можно видѣть параллель къ Слову о судіяхъ въ памятникѣ, озаглавленномъ „Наказаніе князем, иже даютъ волость и судъ не богобойнымъ и лукавымъ мужемъ", (Пам. стар. р. лит. IV, стр. 184). Это даже и не параллель, а скорѣе особая, краткая редакція Слова.

[3]) Напеч. въ Пам. стар. русск. литер., IV, стр. 185. Въ другой редакціи у Карамзина, Ист. Гос. Р., т. IV, прим. 178.

нѣсколько иная: отвѣтственность князя за дѣйствія тіуновъ; но на основѣ этой темы проводится и та мысль. Князь будетъ въ раю только тогда, когда онъ „богобоинъ", правду любитъ и избираетъ тіуновъ праведныхъ, все творящихъ по закону Божію. Если этого нѣтъ, князь будетъ осужденъ Богомъ [1]).

Наконецъ, изъ памятниковъ XIII вѣка слѣдуетъ упомянуть еще о двухъ произведеніяхъ: Посланіе владимірскаго епископа къ сыну св. Александра Невскаго и Слово св. Отецъ, како крестьяномъ жити. Оба они, по своимъ политическимъ идеямъ, стоятъ внѣ общаго направленія вѣка и отчасти напоминаютъ идеи прошлаго времени, отчасти предсказываютъ отдаленное будущее. Въ Посланіи къ сыну Александра Невскаго [2]) говорится о ненарушимости церковнаго суда, при чемъ и церковные люди, и церковная подсудность опредѣляются значительно уже, чѣмъ въ уставахъ XI—XII вв. Въ заключеніе авторъ говоритъ: „То все суды церковныя, даны закономъ Божиимъ и прежними цари и великими нашими князи: князю и боляромъ и судьямъ въ тѣ суды не лзѣ въступатися, не прощено имъ отъ закона Божия". По существу это такое же ограниченіе княжеской власти нормами высшаго порядка, какое уже раньше было отмѣчено въ церковныхъ уставахъ. Это, слѣдовательно, не новость, а повтореніе, которое показываетъ, что старая идея продолжаетъ жить. Есть, впрочемъ,

---

[1]) Къ этому же разряду сочиненій должно быть изъ болѣе поздняго времени отнесено послѣсловіе къ Евангелію 1339 г., хранящемуся въ Антоніевомъ Сійскомъ монастырѣ. Тамъ читаемъ: „О семь бо князи великомь Иванѣ пророкъ Іезекии глаголеть: въ послѣднее время въ опустѣвшии земли на западъ въстанеть царь правду любяи соудъ не по мьздѣ судяи ни въ поношение поганымъ странамъ. При семь будеть тишина велья въ роускои земли и въсияеть въ дни его правда якоже и бысть при его царствѣ"... Далѣе современникъ Ивана Калиты сравниваетъ его съ Константиномъ Вел. и имп. Мануиломъ. Евангеліе писано въ Москвѣ.—Строевъ, Библіологическій словарь и черновые къ нему матеріалы, 1882, стр. 2. (Сборн. Отд. р. яз. И. Ак. Н., т. 29).

[2]) Напечатано въ Прав. Собес. 1861 г. и въ Р. И. Б., т. VI, ст. 117—118. Объ авторѣ посланія см. Макарій, Ист. р. ц., т. V, стр. 391—393.

и нѣкоторое отличіе отъ церковныхъ уставовъ. Тамъ главное вниманіе было обращено на нормы, обязательныя для князя и ограничивающія его власть, а здѣсь авторъ указываетъ кругъ дѣлъ, не подлежащихъ власти князя, и мало останавливается на томъ, изъ какихъ нормъ это ограниченіе вытекаетъ. Слово, како крестьяномъ жити, извѣстно въ нѣсколькихъ редакціяхъ, имѣющихъ между собою иногда очень мало общаго [1]). Въ одной изъ нихъ есть слѣдующее мѣсто: „Аще ли нѣцыи дѣютъ злая и духовнаго не слушаютъ ученія, и не каются, таціи подимутъ по дѣломъ законьное мучение. И велимъ градскимъ властелемъ не щадити таковы, зло творящихъ предъ Богомъ, но... градскимъ казнити закономъ, а не щадити злыхъ, да ся накажутъ и останутъ дѣяти злая. Властели бо отъ Бога устроени человѣкъ ради нетворящихъ закона Божія". Перечисляя преступленія, за которыя должна слѣдовать градская казнь, авторъ упоминаетъ и чисто-религіозныя, напр. говоритъ о хульникахъ, ротникахъ, чародѣяхъ. Такимъ образомъ, мы имѣемъ здѣсь не ограниченіе судебной власти князя, а обратное явленіе: расширеніе предѣловъ свѣтской власти въ область собственно-религіозную, какъ она понималась въ то время. Въ отличіе отъ подобнаго же расширенія, которое мы видѣли въ Словѣ митр. Иларіона и въ посланіяхъ митр. Никифора, здѣсь оно заключается не въ общемъ покровительствѣ церкви и не въ охранѣ правовѣрія отъ посягательствъ на него извнѣ, а въ проявленіяхъ карательной власти надъ членами самой церкви. Впослѣдствіи, къ концу XV вѣка, эта мысль получила особенное развитіе. Каковы ея ближайшіе источники въ Словѣ, како крестьяномъ жити, сказать трудно, такъ какъ происхожденіе этого произведенія, вообще, не изслѣдовано [1]). Можно только въ видѣ предположенія допустить, что здѣсь эта мысль развилась сама собою изъ общей идеи объ охранѣ правовѣрія и изъ потребности представителей церкви въ покровительствѣ со стороны болѣе сильной власти.

---

[1]) Въ двухъ редакціяхъ Слово напечатано въ Прав. Собес. 1859 г., стр. 128—146 и 473—477.

[2]) См. нѣсколько замѣчаній издателей и у Макарія, Ист. р. церкви, т. V, стр. 174.

Все сказанное о политическихъ идеяхъ въ древнѣйшій періодъ позволяетъ сдѣлать слѣдующіе общіе выводы.

1) Отъ возникновенія политическихъ идей въ Россіи до конца XIII вѣка не было выставлено ни одной идеи, которая заключала бы въ себѣ признаніе полной неограниченности княжеской власти. Напротивъ, была высказана мысль объ ограниченной власти, при чемъ ограничительнымъ началомъ явился законъ въ его различномъ пониманіи.

2) Замѣчается стремленіе расширить предѣлы княжеской власти, не замыкая ее въ сферу собственно государственныхъ дѣлъ, но давая ей участіе и въ дѣлахъ церкви. Съ другой стороны, есть идея и противоположная: церковные уставы отнимаютъ у князя право суда по цѣлому ряду преступленій. Любопытно, что идея ограничительнаго характера высказана княземъ, а за участіе князя въ дѣлахъ церкви высказываются представители духовнаго чина. Исторически это легко объяснить: церковь нуждалась въ покровительствѣ государства, а князья выражали свое благочестивое настроеніе.

3) Нѣкоторыя политическія темы имѣли, повидимому, не одно только жизненное происхожденіе, а обсуждались еще и изъ интереса къ вопросу въ его отвлеченной постановкѣ (Іаковъ черноp.).

4) Многіе жизненные вопросы не нашли себѣ отраженія въ политическихъ идеяхъ; такъ въ политической литературѣ совсѣмъ не обсуждается отношеніе князя къ вѣчу.

---

2. Возникновеніе ученій о предѣлахъ царской власти.

Если ограничить рамки изслѣдованія, съ одной стороны, вступленіемъ на каѳедру митрополита Петра (1308), а съ другой—смертью в. князя Василія Дмитріевича (1425) или кончиной митрополита Фотія (1431), то мы получимъ періодъ времени, на который падаетъ появленіе первыхъ ученій о предѣлахъ княжеской власти. Объемъ полномочій, принадлежащихъ князю, опредѣляется въ этихъ ученіяхъ не

вообще, а лишь по отношенію къ духовной власти. На эту тему были выставлены въ указанный періодъ двоякаго рода ученія: одни предоставляютъ князю широкія полномочія въ отношеніи церкви, другія, на-оборотъ, эти полномочія рѣшительно отвергаютъ. Тотъ и другой взглядъ на княжескую власть встрѣчается уже въ древнѣйшемъ періодѣ русской политической литературы; но тамъ эти взгляды выражались только въ отдѣльныхъ идеяхъ, къ тому же не всегда ясныхъ въ своемъ содержаніи, между тѣмъ какъ здѣсь мы имѣемъ цѣлыя ученія т. е. системы идей, болѣе или менѣе связанныхъ другъ съ другомъ и обоснованныхъ.

Въ исторической литературѣ часто преувеличиваютъ значеніе теорій, ограничивавшихъ княжескую власть въ пользу власти духовной, и относятъ къ ученіямъ о превосходствѣ священства надъ царствомъ и такія ученія изъ числа появившихся въ указанный періодъ, которыя въ дѣйствительности этого характера не имѣли. Поэтому, прежде чѣмъ обратиться къ разсмотрѣнію ученій, въ которыхъ раскрываются границы княжеской власти, приходится остановиться на нѣкоторыхъ ученіяхъ, не имѣющихъ политическаго характера.

Для доказательства существованія у насъ ученія о превосходствѣ священства надъ царствомъ историки приводятъ одно мѣсто изъ поученія м. Петра: „А который іерей святую литургію священствовалъ, тогда царя честнѣй: никто бы ни усидѣлъ противу него; аще кто усидитъ, проклятъ тотъ человѣкъ есть отъ небесныхъ силъ“ [1]). Но едвали эта ссылка убѣдительна. Митр. Петръ вовсе не говоритъ здѣсь о томъ, чтобы іерей по своему сану былъ вообще выше царя; онъ подчеркиваетъ только высокое значеніе совершаемаго имъ таинства [2]): поскольку и когда іерей совершаетъ таинство, онъ оказывается честнѣй самого царя.

---

[1]) Пам. стар. р. лит. IV, стр. 188. Ср. М. Дьяконовъ, назв. соч. стр. 122; В. Сергѣевичъ, Древности, т. II, стр. 500.— Другое его поученіе, напечатанное въ Приб. къ твор. отц. 1844 г. (ср. Макарій, Ист. р. ц., т. V, стр. 413) не заключаетъ въ себѣ никакихъ политическихъ идей.

[2]) Такую же мысль встрѣчаемъ нѣсколько позже въ посланіи патр. Антонія въ Псковъ 1388—1395 г. А. И., I, № 6, стр. 11.

Это—высота въ области церковной, потому что царь не совершаетъ таинства, а только присутствуетъ при немъ, и никакого вывода отсюда къ отношеніямъ государственнымъ авторъ не дѣлаетъ. Ихъ не имѣемъ права дѣлать и мы.

Нѣсколько больше основаній говорить о взглядахъ на этотъ вопросъ митр. Алексѣя. До насъ дошло нѣсколько его поученій. Въ одномъ изъ нихъ, обнародованномъ, какъ думаетъ Голубинскій, при занятіи имъ митрополичьей каѳедры [1]) т. е. въ 1354 г., встрѣчается нѣсколько мѣстъ, имѣющихъ характеръ политическихъ идей. Въ одномъ изъ этихъ мѣстъ читаемъ:

„А князи и боаре и вельможи судите судъ милостивно: судъ бо безъ милости есть не створшему милости, хвалится милость въ судѣ; мьзды на неповинныхъ не пріимайте и не на лица судите, судъ бо Божій есть; судите людемъ въ правду, и вдовицъ и сиротъ и пришлецъ не обидите, да не возопіютъ на васъ къ Богу“ [2]).

Это—знакомыя уже намъ мысли объ обязанности князя руководиться въ своей дѣятельности закономъ правды; здѣсь эти мысли поставлены въ связь съ идеей отвѣтственности князя передъ Богомъ. Отсюда можно заключить, что м. Алексѣй понималъ княжескую власть, какъ ограниченную. Затѣмъ онъ продолжаетъ:

„А людская чадь Бога бойтеся, а князя чтите, а святительство имѣйте выше своеа главы, со всякымъ покореніемъ, безъ всякаго прекословья; ти бо печалуютъ день и нощь о душахъ вашихъ, понеже въздати имъ отвѣтъ Богови о паствѣ своей [3]).

Почтеніе къ святителю требуется здѣсь гораздо большее, чѣмъ къ князю: князя нужно просто чтить, а святителю—покоряться безъ всякаго прекословія. Можно ли думать, что такая безграничная покорность святителю требуется и отъ князя? Въ этомъ мѣстѣ своего поученія митрополитъ обращается къ чади своей и противополагаетъ ее князю

---

[1]) Ист. русск. церкви, т. II, стр. 188; того же мнѣнія и Горскій, Св. Алексій, митр. кіевскій. Приб. къ Твор. отцовъ, 1848, ч. VI, стр. 102.

[2]) Приб. къ твор. отц., 1847, стр. 33—34.

[3]) Тамъ же, стр. 34.

и святителю; поэтому буквальный смыслъ текста не даетъ основанія для такого обобщенія. Другія произведенія м. Алексѣя заключаютъ въ себѣ по этому вопросу еще меньше. Такъ, въ посланіи на Червленый Яръ (ок. 1360 г.), гдѣ изложены всѣ вообще обязанности христіанина, митрополитъ говоритъ о себѣ, что онъ „всѣмъ крестьяномъ, обрѣтающимся въ всей русской земли, пастухъ и учитель", и выводитъ отсюда свое назначеніе „молвити и учити всѣхъ на вся душеполезная и спасеная". Объ отношеніи мірянъ къ духовенству онъ говоритъ: „А священниковъ и монаховъ любите и просите молитвы ихъ" [1]). Этотъ взглядъ чуждъ какой бы то ни было политики, онъ предоставляетъ митрополиту, какъ и всему духовенству, одну только область церковныхъ отношеній и вліяніе исключительно нравственное. Вывести отсюда права власти митрополита надъ княземъ невозможно.

Между тѣмъ на практикѣ митр. Алексѣй ставилъ свою власть выше княжеской и не сомнѣвался пользоваться ею въ интересахъ государственныхъ. При немъ шла борьба московскаго князя съ Тверью. Въ пылу этой борьбы в. к. Дмитрій Донской захватилъ тверского князя Михаила Александровича и присягой обязалъ его къ покорности. Но тотъ, вѣроятно, не считалъ для себя присягу обязательной и сталъ опять проявлять враждебныя чувства, а когда Дмитрій Ивановичъ послалъ противъ него войско, онъ бѣжалъ въ Литву. Тамъ онъ поднялъ в. к. Ольгерда, который въ союзѣ съ смоленскимъ княземъ Святославомъ Ивановичемъ двинулся на Москву [2]). Это было въ концѣ 1368 г. т. е. четырнадцать лѣтъ спустя послѣ вступленія митр. Алексѣя на каѳедру. Митрополитъ употребилъ по отношенію къ тверскому и смоленскому князьямъ высшую мѣру своей власти и подвергъ ихъ церковному отлученію. Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ грамоты, въ которой отлученіе было произнесено, и потому не можемъ судить, какими положеніями оно было обосновано, и какъ была формулирована

---

[1]) Р. И. Б., т. VI. стр. 169 и 171.

[2]) Соловьевъ, Ист. Р., т. III, изд. 2, стр. 339—341; Голубинскій, Ист. р. церкви, II, стр. 202—203.

вина обоихъ князей, въ частности мы не знаемъ, за что былъ отлученъ тверской князь — за нарушеніе крестнаго цѣлованія т. е. за чисто-религіозное преступленіе или за что-нибудь другое. Но зато до насъ дошло нѣсколько грамотъ константинопольскаго патріарха Филоѳея, написанныхъ по этому поводу, въ которыхъ изложено цѣлое ученіе о власти митрополита. Въ грамотѣ къ Дмитрію Донскому патріархъ говоритъ: „Митрополитъ, мною поставленный, носитъ образъ Божій и находится у васъ вмѣсто меня, такъ что всякій, повинующійся ему и желающій оказывать ему любовь, честь и послушаніе, повинуется Богу и нашей мѣрности, и честь, ему воздаваемая, переходитъ ко мнѣ, а чрезъ меня,— прямо къ Богу. И кого митрополитъ благословитъ и возлюбитъ за что либо хорошее — за благочестіе или за послушаніе, — того и я имѣю благословеннымъ, и Богъ также; напротивъ, на кого онъ прогнѣвается и наложитъ запрещеніе, и я также" [1]). Въ увѣщательной грамотѣ русскимъ князьямъ патріархъ пишетъ: „Все это вы будете имѣть (т. е. чистоту вѣры и благочестіе), если станете оказывать подобающее уваженіе, почтеніе, послушаніе и благопокореніе преосвященному митрополиту кіевскому и всея Руси... и, какъ испытанные сыны церкви, будете внимать ему и его внушеніямъ такъ, какъ вы обязаны внимать самому Богу" [2]). Эти общія положенія патріархъ примѣняетъ къ обстоятельствамъ дѣла въ своихъ отлучительныхъ грамотахъ къ русскимъ князьямъ и, въ отдѣльности, къ смоленскому князю Святославу. Вину князей патріархъ видитъ въ томъ, что они заключили съ в. к. Дмитріемъ Ивановичемъ договоръ и обязались „страшными клятвами и цѣлованіемъ честнаго и животворящаго креста въ томъ, чтобы всѣмъ вмѣстѣ идти войною противъ враговъ креста, поклоняющихся огню"; а затѣмъ преступили свои клятвы и крестное цѣлованіе, и „соединились съ нечестивымъ Ольгердомъ". Поэтому патріархъ находитъ, что они, какъ „презрители и нарушители заповѣдей Божіихъ

---

[1]) Р. И. Б. Приложенія № 16. Почти тѣ же выраженія въ грамотѣ патріарха къ самому митр. Алексѣю. Тамъ же № 17.

[2]) Тамъ же № 18.

и своихъ клятвъ", какъ дѣйствовавшіе „противъ священнаго христіанскаго общежитія" (κατὰ τῆς πολιτείας τῶν χριστιανῶν), „противъ своей вѣры и своего христіанства" (κατὰ τῆς πίστεώς σου καὶ τοῦ χριστιανισμοῦ σου), правильно отлучены митрополитомъ, и патріархъ, съ своей стороны, подтверждаетъ отлученіе [1]).

Весь текстъ грамотъ и отдѣльныя его выраженія ясно говорятъ, что князья учинили не одно только религіозное преступленіе, и что, слѣдовательно, князь долженъ оказывать митрополиту благопокореніе и за предѣлами чисто церковныхъ отношеній. Но такъ объясняетъ дѣло патріархъ, а не самъ митр. Алексѣй. Быть можетъ, онъ въ своемъ посланіи къ патріарху просилъ именно такъ изложить дѣло; вполнѣ вѣроятно даже, что онъ подсказалъ ему нѣкоторыя выраженія. Но съ достовѣрностью мы этого не знаемъ, и потому не можемъ теоріей патріарха Филоѳея дополнять ученіе митрополита Алексѣя. Отъ него мы имѣемъ только практику, которая объясняется, конечно, не одними теоретическими взглядами, какихъ держался м. Алексѣй, но и всей совокупностью обстоятельствъ, въ которыя онъ былъ поставленъ. Ею дополнять теорію тоже нельзя, и потому приходится признать, что его ученіе не даетъ основанія утверждать, будто онъ проповѣдовалъ ограниченіе княжеской власти властью митрополита.

Первое ученіе, въ которомъ раскрывается отношеніе свѣтской и духовной власти, изложено въ посланіи инока Акиндина къ в. к. Михаилу Ярославичу тверскому [2]). Особенныя обстоятельства вызвали это посланіе. Вскорѣ послѣ того, какъ митр. Петръ занялъ каѳедру, тверской епископъ Андрей вмѣстѣ съ великимъ княземъ возбудили противъ него обвиненіе во взиманіи мзды за поставленіе въ церковныя степени. Въ 1310 или 1311 г. былъ созванъ соборъ съ участіемъ патріаршаго клирика для суда надъ митрополитомъ; но соборъ оправдалъ св. Петра. Тогда

---

[1]) Тамъ же, ст. 117—124.

[2]) Подлинное названіе: Написаніе Акиндина, мниха лавры Святыя Богородица, къ великому князю Михаилу о поставляющихъ мьзды ради.

великій князь возобновилъ свое обвиненіе передъ патріархомъ, а еп. Андрей отправилъ въ Константинополь монаха Акиндина для выясненія самаго вопроса о дозволительности взиманія мзды. Посланіе и явилось, какъ результатъ этого порученія [1]).

Акиндинъ излагаетъ, прежде всего, нѣкоторый общій взглядъ на отношеніе свѣтской и духовной власти.

„Церкви Христовою благодатію отъ нужи приреченное свобожъшися отъ благочестивыхъ царь и князь нашихъ и изрядныхъ іерѣй яко кринъ въ благоуханіе Христови процвѣтши. Святительство бо и цесарьство съединеніемъ и бесъ порока законныя уставы твердо и неподвижно должни суть держати и творити: ово бо божественнымъ служа, ово же человѣчьскыми обладая; единѣмъ же началомъ вѣры и закономъ обое происходя, человѣчьское украшаетъ житіе“ [2]).

Это, повидимому, проповѣдь полной раздѣльности святительства и царства. Хотя у нихъ общій источникъ—вѣра и законъ, но задачи ихъ разныя: одно служитъ божественнымъ цѣлямъ, другое—человѣческимъ. Мы ожидали бы отсюда вывода, что князь не имѣетъ и не долженъ имѣть никакого отношенія къ церкви и къ церковному управленію. На самомъ дѣлѣ видимъ другое. Авторъ чрезвычайно искусно, оставаясь въ предѣлахъ выставленной имъ формулы о различіи цѣлей святительства и царства, устанавливаетъ между ними тѣсную связь. Цѣлымъ рядомъ текстовъ онъ доказываетъ, что недостаточное или неправильное служеніе божественному отражается и на человѣческомъ. „Нѣсть ино ничтоже величіе правовѣрнымъ кристіяномъ, якоже правила церковныя крѣпко держати. Егда бо святыя и божественныя церкви безъ ереси и бесъ порока пребываетъ, тогда Богъ даетъ намъ миръ въ земли и обиліе всякыхъ плодовъ и врагомъ одолѣніе... Аще ли ослушаетесь заповѣдій моихъ, то наведу на вы мечь, отмѣщающь суды моя; вбѣгнете въ грады ваша, и послю

---

[1]) Обстоятельства дѣла изложены у Голубинскаго, Ист. р. церкви, т. II, стр. 106—111; тамъ же разборъ обвиненія.

[2]) Р. И. Б., т. VI, ст. 155.

гладъ и смерть на вы, и снѣсть плоть кождо ближняго своего. И предамъ вы въ руцѣ врагомъ вашимъ, и пусты сътворю грады ваша“ [1]). Царство оказывается сильно заинтересовано въ томъ, какъ исполняются церковныя правила; отъ этого зависитъ его благосостояніе и даже его жизнь. А такъ какъ исполненіе церковныхъ правилъ есть прямое дѣло святительства, то важно, чтобы оно всегда было на высотѣ своего положенія. Поэтому Акиндинъ вручаетъ князю высшее блюстительство въ отношеніи епископовъ.

„Тако да будетъ тщаніе и тобѣ, державный боголюбче, еже святитель чистота и къ Богу дерьзновеніе, аще право и подобно имуть житіе и добръ имуще разумъ божественныхъ писаній, могуще еретикомъ заградить уста и священныя каноны видити и творити. Се бо удобреніе есть всецерковному исполненію, а не еже зватися именемъ точію святителю, и чистительскими ризами украшатися, и множествомъ предъстоящихъ кичитися“.

Въ исторіи Россіи онъ находитъ страницы, которыя подтверждаютъ его мысль о вліяніи церковнаго порядка на благоденствіе народовъ [2]), и онъ обращается къ князю съ призывомъ положить конецъ мздоимству митрополита: „Повелѣно и тобѣ, господине княже, не молчати о семъ святителемъ своимъ“.

Итакъ, это теорія подчиненія церкви государству. Власть князя не ограничивается одними дѣлами государственнаго управленія, но ему же вручается и высшій надзоръ за церковнымъ управленіемъ, высшая дисциплинарная власть въ отношеніи къ церковной іерархіи. Это—въ значительной степени новость. Церковное блюстительство присваивалось князю и раньше: Слово Иларіона, посланія м. Никифора тоже возлагали на него обязанность заботиться о дѣлахъ вѣры. Но тамъ эта забота касалась исключительно чистоты православія, да и въ этой сферѣ князь долженъ былъ дѣй-

---

[1]) Тамъ же, ст. 156.

[2]) Не падоша ли силніи наши и ереѣви наши острѣемъ меча? не преданы ли быша въ полонъ чада наша въ сквернѣи руцѣ? не осквернена ли быша святая наша въ опустѣніе? Быхомъ въ смѣхъ же и въ поруганіе живущимъ окрестъ насъ языкомъ. — Тамъ же, ст. 157.

ствовать на-ряду съ епископами, вмѣстѣ съ ними. Эти памятники не надѣляли князя никакими привилегіями, не давали ему никакой власти надъ епископомъ; они не допускали и мысли, что такая власть можетъ понадобиться. У Акиндина—другое. Онъ возлагаетъ на князя не отвлеченную заботу о насажденіи православія и объ охранѣ его отъ латинства; онъ даетъ ему въ руки власть надъ епископомъ, а чрезъ это и надъ церковью. Такое ученіе могло натолкнуться на отпоръ. Казалось бы, скорѣе всего слѣдовало ожидать возраженій со стороны тѣхъ, чья власть и чье положеніе терпѣли ущербъ отъ этого ученія, т. е. со стороны высшей церковной іерархіи. Но обстоятельства складывались такъ, что Акиндинъ могъ считать свои идеи съ этой стороны въ полной безопасности. Онъ имѣлъ порученіе отъ епископа, епископъ былъ его защитникомъ, епископъ самъ возбуждалъ князя противъ митрополита. Зато сомнѣнія могли явиться у самого князя. Если по церковнымъ уставамъ князь отказывался отъ суда надъ игуменомъ, попомъ, дьякономъ и низшими церковными людьми, то тѣмъ болѣе онъ могъ не рѣшиться судить самого митрополита. Уваженіе къ высокому сану должно было навести его на сильныя сомнѣнія. Поэтому Акиндинъ имѣлъ всѣ основанія защищать свое ученіе именно передъ княземъ, а не передъ кѣмъ другимъ. „Или речеши, господине, кривымъ извѣтомъ: „сами ся управять, како хотять, а язъ въ се не въступлюся“. На это возраженіе о независимости церкви отъ князя онъ отвѣчаетъ рѣшительно: „Царь еси, господине княже, въ своей земли; ты истязанъ имаши быти на страшнѣмъ и нелицемѣрнемъ судищи Христовѣ, аже смолчиши митрополиту“. Наконецъ, послѣднее сомнѣніе: „Или помыслиши собѣ: „время не то, что стати за се“?—Всегда бо время доброму дѣлу и Богъ помощникъ“ [1]).

---

[1]) Тамъ же ст. 157—158. Отъ епископовъ онъ ожидаетъ возраженія только по существу т.-е. противъ самаго обсужденія вопроса. Ст. 152: Сребролюбія страстію помрачившеся, хотящихъ поистинѣ рещи что, злобою въспрѣщають, кривымъ извѣтомъ глаголюще: „сами вѣмы; не требѣ ны ваше исповѣданіе“.

Смыслъ этихъ опроверженій совершенно ясенъ. Князь есть царь въ своей землѣ, и ему подвластно все, что на его землѣ находится; его власть не ограничена никакимъ кругомъ отношеній, ему подчинена церковь такъ же, какъ и государство. Дѣятельное попеченіе князя о церкви и вмѣшательство его въ церковное управленіе Акиндинъ связываетъ съ его отвѣтственностью передъ Богомъ: если князь смолчитъ митрополиту, ему придется отвѣчать на страшномъ судѣ — совершенно такъ же, какъ и за свои дѣйствія свѣтскаго характера. Любопытно, что Акиндинъ называетъ великаго князя *царемъ* въ своей землѣ. Вспомнимъ, что это было почти за полтора столѣтія до паденія Византіи, когда блюстительство надъ русской церковью византійскій императоръ приписывалъ себѣ [1]. Въ посланіи Акиндина можно, съ этой стороны, видѣть нѣкоторый противовѣсъ теоріи о политическомъ и церковномъ главенствѣ Византіи надъ Русью. А если бы у кого нибудь еще возникли сомнѣнія, какъ далеко простиралась власть, которую Акиндинъ вручалъ великому князю надъ митрополитомъ, то у насъ есть документъ, который долженъ совершенно разсѣять эти сомнѣнія. До насъ дошла грамота константинопольскаго патріарха Нифонта къ в. к. Михаилу Ярославичу. Грамота написана по тому же самому поводу, какъ и посланіе Акиндина и, по всей вѣроятности, одновременно съ нимъ. Патріархъ восхваляетъ князя за его заботы о сохраненіи благочестія и за твердое намѣреніе держать законъ Божій. Митрополита онъ вызываетъ къ себѣ для разбора предъявленнаго къ нему обвиненія, а къ князю обращается съ просьбой о содѣйствіи. „Пишемъ же княженію твоему и власти твоей, аже въсхощеть да придеть сѣмо и дасть отвѣтъ, добро; *не въсхощеть ли волею, а нужею пришли его, и кто вѣдаеть вины его и послухы.* Егда придеть митрополитъ, или исправиться то тъ или другого *поставимъ, кого въсхочеть боголюбство твое*" [2]. Патріархъ, слѣдовательно, предоставляетъ князю употребить

---

[1]) Павловъ, Теорія восточнаго папизма. Прав. Обозр. 1879, дек., стр. 756.

[2]) Р. И. Б., т. VI, ст. 149.

воздѣйствіе на митрополита вплоть до физическаго принужденія. Въ благодарность за это онъ обѣщаетъ князю замѣстить митрополичью каѳедру лицомъ, ему угоднымъ. Это совершенно противорѣчитъ тому, что мы привыкли думать о стремленіи Византіи, во что бы то ни стало, поставить свѣтскую власть на Руси въ зависимость отъ духовной [1]). Какими побужденіями руководился въ данномъ случаѣ патріархъ, это безразлично: намъ важенъ его взглядъ самъ по себѣ. Онъ тѣмъ болѣе имѣетъ для насъ значенія, что у насъ есть полное основаніе приписать его и Акиндину. Грамота патріарха дошла до насъ только въ русскомъ переводѣ и помѣщена въ томъ же самомъ требникѣ, гдѣ и посланіе самого Акиндина. Имъ отведены двѣ главы рядомъ; по взгляду составителя книги, слѣдовательно, оба памятника дополняютъ другъ друга [2]). Поэтому ученіе Акиндина надо толковать въ томъ смыслѣ, что онъ предоставляетъ великому князю въ отношеніи митрополита не однѣ только мѣры нравственнаго воздѣйствія, но дѣйствительную власть со всѣми аттрибутами, какіе ей обычно присваиваются въ сферѣ государственнаго управленія.

Если такъ понимать Посланіе, то оно должно быть признано однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ явленій нашей политической литературы того времени. По своему основному началу и, особенно, по той настойчивости, съ какой это начало проводится, оно во многомъ предугадываетъ тѣ ученія, которыя развились у насъ значительно позднѣе, на границѣ XV и XVI столѣтій.

Откуда взялъ инокъ Акиндинъ свое ученіе? Въ немъ нужно различать два главные элемента: во-первыхъ, общую формулу объ отношеніи священства и царства и, во-вторыхъ, практическіе выводы изъ этой формулы. Между ними нѣтъ необходимой логической связи, и они могутъ имѣть разное происхожденіе. Не трудно замѣтить большое сходство между формулой Акиндина и т. наз. заповѣдью Юстиніана царя, которая встрѣчается въ нашихъ кормчихъ, и которая есть не что иное, какъ предисловіе къ 6 новеллѣ Юсти-

---

[1]) М. Дьяконовъ, назв. соч., стр. 8.
[2]) Р. И. Б. т. VI, см. легенду подъ № 16.

ніана [1]). Акиндинъ нигдѣ не ссылается на новеллу, нигдѣ не говоритъ, что онъ пользуется заповѣдью, и хотя онъ не приводитъ текста ея цѣликомъ, а очень искусно вкрапливаетъ отдѣльныя части текста въ свое посланіе, но не можетъ подлежать сомнѣнію, что именно отсюда онъ заимствовалъ свою формулу. Ни откуда больше онъ не могъ взять эту мысль, что священство служитъ божественнымъ, а царство обладаетъ человѣческимъ. Заимствованіе здѣсь очевидно. Что же касается практическихъ выводовъ изъ формулы, то надо замѣтить, что они совершенно не согласуются ни съ духомъ, ни съ буквальнымъ смысломъ предисловія къ новеллѣ. Оно проводитъ опредѣленное и довольно рѣзкое различіе въ задачахъ церковной и гражданской власти и настаиваетъ на томъ, что для общественнаго благополучія нужна гармонія, т. е. согласно и равное дѣйствіе обѣихъ властей. Акиндинъ же говоритъ не о гармоніи, а о подчиненіи церковной іерархіи великому князю. Такое толкованіе было ему подсказано, прежде всего, обстоятельствами дѣла, но нѣкоторый матеріалъ ему давала и самая новелла. Мы не знаемъ достовѣрно, гдѣ онъ познакомился съ нею — въ Константинополѣ или на Руси, но есть основаніе думать, что во время составленія своего посланія онъ имѣлъ передъ собой не греческій текстъ ея и не грамматически-точный ея переводъ, а ходячій славянскій переводъ, вошедшій въ кормчую. Этотъ переводъ не отличался большой точностью и въ нѣкоторыхъ весьма существенныхъ мѣстахъ допускалъ значительныя отступленія отъ оригинала. Тѣ же неточности и отступленія мы видимъ и у Акиндина. Предисловіе къ новеллѣ говоритъ, что цари ни о чемъ не должны такъ заботиться, какъ о чести (σεμνότης, honestas) іереевъ; въ кормчихъ же XIII вѣка это мѣсто передано такъ: „аще

---

[1]) Вотъ начало заповѣди: Велии въ человѣцѣхъ соуть дари Божии, съвыше данааго человѣколюбия, священие же и цесарьство: ово оубо божьствьнымъ слоужа, ово же человѣчьскыими обладая и прилежащее, и отъ единого и того же начала обое происходя, человѣчьское оукрашаета житие. — В. Бенешевичъ, Древнеславянская кормчая, стр. 739 — 740. Измѣненіе перевода въ позднѣйшихъ кормчихъ см. Кормчую изд. Единовѣрческой Типографіи, М., 1885, л. 306 об.

тако боудеть тъщаньно цесаремъ, яко же священыихъ чистота" [1]. Различіе весьма замѣтное. Если цари должны заботиться о чести священства, то имъ слѣдуетъ, прежде всего, и самимъ воздавать ему честь, между тѣмъ какъ забота о чистотѣ даетъ царямъ дисциплинарную власть надъ іерархіей, право провѣрять, дѣйствительно ли она этой чистотой обладаетъ. Какъ мы видѣли, Акиндинъ тоже говоритъ о чистотѣ святителей. Новелла говоритъ о гармоніи συμφονία ἀγαθή, bona harmonia), которая наступитъ, когда священство будетъ пребывать непорочнымъ, а царство будетъ устанавливать правильный порядокъ общественной жизни (ὀρθῶς κατακοσμοίη τὴν πολιτείαν). Въ позднѣйшихъ кормчихъ, послужившихъ оригиналомъ для печатной, это переведено довольно близко. Тамъ есть и „согласіе нѣкое благо", и задача царства передана достаточно вѣрно въ словахъ „украшати преданыя имъ грады" [2]. Не то въ кормчихъ XIII вѣка. Тамъ вмѣсто этого читаемъ: „Аще оубо непорочна боудеть весьде и къ Богу дързновение, аще ли право и подобьно оукрашаеть прѣданое емоу житие, боудеть съвѣщание нѣкако" [3]. Мысль подлинника здѣсь сильно затемнена. Въ „совѣщаніи нѣкакомъ" трудно узнать добрую гармонію, сильно сглажена и разность въ задачахъ священства и царства. И мы видимъ, что Акиндинъ ничего не говоритъ о гармоніи, и обязанность князя полагаетъ вовсе не въ томъ, чтобы „украшать грады".

Такимъ образомъ, если имѣть въ виду одинъ только этотъ источникъ посланія Акиндина, то можно столько же говорить о вліяніи Византіи, сколько и о вліяніи славянскаго перевода. Но вліяніе славянской и, въ частности, русской письменности этимъ не ограничивается. Хотя въ предшествующей русской литературѣ не было высказано мысли о правахъ князя въ отношеніи митрополита, но были высказаны такія идеи, изъ которыхъ ученіе Акиндина представляетъ простой выводъ. Въ посланіяхъ митр. Никифора онъ могъ прочесть, что на князѣ лежитъ обязанность не давать волку войти въ стадо Христово и уберегать отъ тернія виноградникъ,

[1] В. Бенешевичъ, Древнеславянская кормчая, стр. 740.
[2] Кормчая изд. Единов. Тип., л. 306 об.—307.
[3] Бенешевичъ, Древнеславянская кормчая, тамъ же.

иже насади Богъ. Никифоръ не договаривалъ свою мысль и не давалъ князю никакихъ практическихъ наставленій. Но для Акиндина это могло быть замѣнено особенными обстоятельствами, которыя переживала тогда русская церковь; они могли подсказать ему, въ какомъ смыслѣ нужно толковать отвлеченную мысль митр. Никифора. Слѣдовательно, посланіе Акиндина сложилось подъ тремя вліяніями: 1) византійское право, 2) славянская и русская письменность и 3) его собственное отношеніе къ дѣлу, вызвавшему посланіе. Это отношеніе опредѣлило, какъ выборъ литературныхъ пособій, такъ и ихъ толкованіе [1]).

Два другія ученія этого періода носятъ характеръ противоположный ученію Акиндина. Они относятся отрицательно къ вмѣшательству князя въ дѣла церковнаго управленія и ограничиваютъ его власть исключительно свѣтскими дѣлами. Первое изъ этихъ ученій принадлежитъ митрополиту Кипріану.

Извѣстны сложныя отношенія его къ Россіи и къ русской церкви. Еще при жизни митр. Алексѣя, въ 1375 г. онъ былъ поставленъ по просьбѣ Ольгерда въ митрополиты литовскіе съ тѣмъ, чтобы по смерти м. Алексѣя къ нему перешла каѳедра митрополіи всея Россіи [2]). Немедленно послѣ своего поставленія онъ сдѣлалъ попытку захватить митрополію, но неудачно. Когда скончался митрополитъ Алексѣй, онъ повторилъ попытку и съ этой цѣлью пріѣхалъ въ Москву; но в. к. Дмитрій Ивановичъ его не принялъ, онъ былъ схваченъ и, затѣмъ, поѣхалъ въ Константинополь добиваться своихъ правъ. У великаго князя былъ свой кандидатъ — нѣкто Митяй, котораго онъ и отправилъ къ патріарху за поставленіемъ. Митяй въ дорогѣ умеръ, и тогда Дмитрій Ивановичъ позвалъ на митрополію Кипріана. Онъ прибылъ въ Москву въ маѣ 1381 г. Но недолго

[1]) Въ той же кормчей онъ могъ прочесть 36-ю заповѣдь, которая запрещаетъ требовать епископа на судъ; но она противорѣчила его собственнымъ взглядамъ, и онъ оставилъ ее въ сторонѣ.

[2]) Р. И. Б., т. VI, прилож. ст. 204.—Голубинскій считаетъ несомнѣннымъ, что К. долженъ былъ стать митрополитомъ всея Россіи немедленно, не дожидаясь дальнѣйшихъ событій. Ист. р. церкви, т. II стр. 212.

занималъ онъ московскую каѳедру. Осенью 1382 года Москва подверглась нашествію Тохтамыша; князь по военнымъ соображеніямъ отступилъ, оставивъ столицу на митрополита; но и митрополитъ при приближеніи татаръ бѣжалъ изъ Москвы въ Тверь. Это, вѣроятно, было причиной гнѣва великаго князя на Кипріана, и онъ былъ снова высланъ изъ Москвы, пробывъ на каѳедрѣ всего 16 мѣсяцевъ. Митрополію занялъ Пименъ, который еще раньше обманнымъ способомъ добился поставленія. Затѣмъ является новый кандидатъ на каѳедру — еп. суздальскій Діонисій, и между всѣми этими лицами начинается соперничество, а потомъ судъ въ Константинополѣ, и только уже по смерти обоихъ своихъ соперниковъ и самого Дмитрія Ивановича (1389 г.) Кипріанъ снова, во второй разъ водворяется на каѳедрѣ русской митрополіи, на которой онъ и остается вплоть до своей смерти въ 1406 г. [1]).

Въ литературѣ встрѣчаемъ неодинаковое отношеніе къ личности и къ писательской дѣятельности митрополита Кипріана. Одни относятся къ нему съ довѣріемъ, говорятъ, что онъ много заботился о русскомъ просвѣщеніи и услаждалъ всѣхъ своими умными наставленіями [2]); другіе находятъ, что онъ заботился только о самомъ себѣ и писалъ едвали не съ исключительной цѣлью добиться извѣстнаго мнѣнія о себѣ: этимъ объясняется, почему его посланіе къ игумену Аѳанасію [3]), составленное въ самомъ началѣ пребыванія Кипріана въ Россіи [4]), написано съ большимъ стараніемъ, а житіе св. Петра, написанное въ то время, когда положеніе его упрочилось, отличается большой небрежностью [5]). Одни, основываясь на его славянскомъ происхожденіи [6]), представляютъ его славянофиломъ, который позна-

---

[1]) Подробности у Голубинскаго, Ист. р. церкви, т. II, стр. 211—215, 226—262, 297—356.

[2]) Филаретъ, Обзоръ р. дух. литературы, стр. 86; Макарій, Ист. р. церкви, т. V, стр. 183.

[3]) Напечатано въ А. И., т. I, № 233 и Р. И. Б., т. VI, № 39.

[4]) Такъ думаетъ Голубинскій.

[5]) Голубинскій, назв. соч., т. II, стр. 353—354.

[6]) Онъ былъ сербъ (Соловьевъ, Ист. Р., т. IV, стр. 282; Макарій, т. V, стр. 183) или болгаринъ (Голубинскій, т. II, стр. 297).

комилъ русскихъ съ югославянскимъ образовательнымъ движеніемъ и славянской исторіей [1]), другіе, на-оборотъ, утверждаютъ, что онъ тянулъ къ Византіи и по своему образованію, и по своимъ симпатіямъ [2]).

Ограничивая этотъ споръ исключительно политическими взглядами Кипріана, приходится, прежде всего, сказать, что въ нихъ не удается открыть никакихъ слѣдовъ славянскаго вліянія. Политическими идеями югославянская литература не особенно богата, но онѣ все-таки въ ней были. Достаточно вспомнить, что богомилы проповѣдовали политическій анархизмъ и отрицали царскую власть [3]), а одно изъ главныхъ произведеній, направленныхъ противъ богомиловъ,— Бесѣда пресвитера Козьмы (X или XI в.) развиваетъ цѣлое ученіе о царской власти, подробно анализируя большое количество ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ текстовъ [4]). Ничѣмъ изъ этого Кипріанъ не воспользовался. У него нѣтъ вовсе ученія о покореніи царю, обычнаго даже и въ русской литературѣ, нѣтъ и ссылокъ на относящіеся къ этому вопросу тексты. Что же касается общаго направленія политическихъ взглядовъ Кипріана, то въ этомъ отношеніи нельзя указать никакого особаго различія между его произведеніями, которыя написаны въ началѣ и въ концѣ его пребыванія въ Россіи. Во всѣхъ его произведеніяхъ замѣчается стремленіе къ ограниченію княжеской власти и къ отдѣленію церкви отъ государства; на защиту великаго князя и на защиту Москвы онъ выступаетъ только тогда, когда это оказывается для него положительно необходимо. Этому направленію его литературныхъ работъ не противорѣчитъ и его дѣятельность. Историки, которые держатся о Кипріанѣ другого мнѣнія и выставляютъ его па-

---

[1]) И. Ждановъ, Русскій былевой эпосъ, Спб., 1895, стр. 102.

[2]) Голубинскій называетъ его филоромеемъ. Назв. соч., т. II, стр. 346 и 350. Эпитетъ этотъ, вѣроятно, онъ взялъ изъ посланія къ Кипріану патр. Матѳея (1400 г.), которое есть обыкновенная просьба о милостынѣ и наполнено всевозможными льстивыми словами. См. Р. И. Б., т. VI, прил., стр. 316.

[3]) Ягичъ, Исторія сербско-хорватской литературы, Каз., 1871, стр. 99.

[4]) Бесѣда напечатана въ Прав. Собес. 1864, ч. II; см. стр. 202—204.

тріотомъ, дѣйствовавшимъ всегда въ интересахъ Москвы, указываютъ обыкновенно на его отношеніе къ поминанію византійскаго императора. Въ княженіе Василія Дмитріевича у насъ было отмѣнено церковное поминаніе императора. Объ этомъ мы узнаемъ изъ грамоты конст. патріарха Антонія 1393 г. къ великому князю, въ которой онъ проводитъ мысль, что императоръ есть глава всѣхъ христіанъ, и что во всѣхъ государствахъ ему должны оказывать почтеніе [1]). Патріархъ упрекаетъ одного только князя, но, говоритъ И. Ждановъ, нельзя допустить, чтобы такая мѣра могла состояться безъ согласія митрополита. Ждановъ идетъ и далѣе. Въ грамотѣ патріарха говорится, что, „если и нѣкоторые другіе изъ христіанъ присваивали себѣ имя царя,“ это было дѣломъ насилія и тиранніи. Ждановъ думаетъ, что Кипріанъ могъ сказать Василію Дмитріевичу, что къ числу этихъ христіанъ нужно причислить и сербовъ, и болгаръ, могъ разсказать москвичамъ, какъ возникли и пали югославянскія державы, и какъ много онѣ вынесли въ своей долгой борьбѣ съ Византіей [2]). Еслибы можно было доказать, что Кипріанъ именно такъ отнесся къ этому вопросу, то мы имѣли бы очень важныя черты для его характеристики. Но пока это — одно только предположеніе, а нѣкоторыя данныя заставляютъ насъ думать, что въ дѣйствительности было совсѣмъ иначе. Патріархъ пишетъ вел. князю: „Какъ говорятъ, ты не позволяешь митрополиту поминать божественное имя царя въ диптихахъ“ [3]). Отсюда можно предположить, что Кипріанъ не былъ за-одно съ вел. княземъ, и если патріархъ узналъ о распоряженіи Василія Дмитріевича, то проще всего думать, что это произошло благодаря тому же Кипріану, который какъ-разъ въ это время находился въ дѣятельныхъ сношеніяхъ съ патріархомъ [4]). А если въ этомъ вопросѣ, имѣвшемъ громадное

[1]) Р. И. Б., т. VI, прилож. № 40.

[2]) Русскій былевой эпосъ, стр. 105—106.

[3]) Р. И. Б. Прил. ст. 272. Ср. ниже, ст. 276: „невозможно быть архіереемъ и не поминать его“.

[4]) Голубинскій, назв. соч., т. II, стр. 345.—Ждановъ сообщаетъ еще, что въ одномъ Потребникѣ онъ нашелъ списокъ съ молитвы „на поставленіе царя“ съ отмѣткой „потруженіе смѣренаго митрополита

значеніе для Москвы, Кипріанъ дѣйствовалъ въ духѣ Византіи, то это уже одно говоритъ за то, что въ Россіи онъ былъ чужой человѣкъ. Поэтому у него не могло быть никакихъ побужденій заботиться о возвышеніи власти великаго князя или о расширеніи ея предѣловъ. Что это относится къ его политическимъ идеямъ такъ же, какъ и къ его политической дѣятельности, это будетъ видно изъ разбора его трудовъ.

Отъ перваго періода пребыванія Кипріана въ Россіи, когда онъ не успѣлъ еще упрочиться на митрополіи, мы имѣемъ его посланіе къ Сергію Радонежскому и къ игумену Ѳеодору [1]. Оно написано въ 1378 г. послѣ неудачной попытки Кипріана захватить каѳедру. Онъ жалуется на в. к. Дмитрія Ивановича, доказываетъ свои права на митрополію и ищетъ себѣ поддержки. Описывая свои злоключенія въ Москвѣ, онъ говоритъ: „Аще міряне блюдутся князя, занеже у нихъ жены и дѣти, стяжанія и богатьства и того не хотятъ погубити, вы же, иже міра отреклися есте и иже въ мірѣ и живете единому Богу, како, толику злобу видивъ, умолчали есте? Аще хощете добра души князя великаго и всей отчинѣ его, почто умолчали есте? Растерзали бы есте одежи своя, глаголали бы есте предъ цари не стыдяся: аще быша васъ послушали, добро бы; аще быша васъ убили, и вы святи.“ Изъ этихъ словъ видно, что Кипріанъ призывалъ монаховъ къ выступленію противъ распоряженій великаго князя. Въ чемъ должно было выразиться выступленіе, это тоже ясно: они должны были обличать беззаконіе князя, а если бы обличеніе не подѣйствовало, они должны были прибѣгнуть къ проклятію. „Не вѣсте ли писаніе, говоритъ далѣе Кипріанъ, глаголющее, яко аще плотьскыхъ родитель клятва на чада чадомъ падаеть, колми паче духовныхъ отець клятва и та сама основанія подвижеть и пагуби предаеть? Како же ли молчаніемъ преминуете, видяще мѣсто святое поругаемо, по писанію, глаголющему: мерзость запустѣнія, стояще на

всея Руси Кыпріяна“ (назв. соч., стр. 15, прим.). Сообщеніе это слишкомъ кратко, чтобы на немъ можно было что-нибудь строить. Мы не знаемъ ни цѣли, для которой списана молитва, ни ея оригинала.

[1]) Р. И. Б, т. VI, № 20.

мѣстѣ святѣмъ?“ Но онъ считаетъ противодѣйствіе князю обязательнымъ не для однихъ монаховъ. Онъ сожалѣетъ, что міряне, связанные заботой вѣка сего, блюдутся князя т. е. боятся ему противодѣйствовать; слѣдовательно, онъ не считаетъ этого нормальнымъ, и если бы нашлись міряне, менѣе связанные заботой, онъ и отъ нихъ потребовалъ бы того-же, что отъ монаховъ. Въ чемъ должно было бы выразиться ихъ выступленіе, неизвѣстно, такъ какъ у нихъ нѣтъ духовнаго оружія. Но во всякомъ случаѣ важно, что Кипріанъ для всѣхъ подданныхъ одинаково ставитъ опредѣленныя границы повиновенія государственной власти. Текстъ посланія позволяетъ намъ двоякимъ образомъ опредѣлить эти границы. Можно думать, что противодѣйствіе должны были вызвать однѣ уже суровыя мѣры, принятыя княземъ противъ Кипріана и имъ здѣсь описанныя; но вѣрнѣе будетъ понимать мысль его такъ, что повиновеніе должно быть оказываемо только до тѣхъ поръ, пока государственная власть не затронула правъ церкви или ея представителей. За такое пониманіе говорятъ и тѣ положенія, которыя Кипріанъ развиваетъ далѣе въ своемъ посланіи.

Доказывая свои права на митрополію, Кипріанъ проводитъ ту мысль, что епископъ можетъ быть поставленъ только соборомъ, и что князь не можетъ оказывать никакого вліянія на выборы; если-же епископъ пріобрѣтетъ святительство помощью мірскихъ князей, то онъ подлежитъ отлученію. Затѣмъ, онъ оправдывается въ возведенныхъ будто-бы на него обвиненіяхъ и утверждаетъ, что у великаго князя не было никакого основанія принимать противъ него суровыя мѣры, и принципіально отрицаетъ за княземъ право судить его. „Аще ли бы вина моя дошла которая, ни годится княземъ казнити святителевъ: есть у меня патріархъ, болшій надъ нами, есть великій сборъ; и онъ бы тамо послалъ вины моя, и они бы съ исправою мене казнили“. Русскій митрополитъ, слѣдовательно, подчиненъ только суду константинопольскаго патріарха и собору; государственная власть его судить не можетъ. Кипріанъ приводитъ 3-е правило собора 873 г. въ храмѣ св. Софіи, по которому „аще кто отъ мірскыхъ...

дерзнеть святителя кого бити, или запрѣти, или виною, или замысливъ вину: таковый да будеть проклятъ", и сейчасъ же примѣняетъ это правило. Онъ предаетъ отлученію и проклятію всѣхъ, кто „причастенъ" его „иманію и запиранію". Такъ какъ, по описанію самого Кипріана, главный, кто къ этому причастенъ, есть самъ великій князь, то не подлежитъ сомнѣнію, что отлученіе и проклятіе касаются и его. Наконецъ, интересно отмѣтить еще, что Кипріанъ ставитъ въ вину великому князю и его приближеннымъ то, что они „хулили на царя" т. е. византійскаго императора. Если онъ считалъ нужнымъ привести этотъ фактъ, то, значитъ, въ его глазахъ это представлялось довольно важнымъ преступленіемъ. Отсюда можно сдѣлать предположеніе, что онъ подчинялъ великаго князя власти византійскаго императора, а можетъ быть, и самъ отчасти укрывался за него.

Если сопоставить вмѣстѣ всѣ эти отдѣльныя положенія, разбросанныя въ посланіи, то получается довольно опредѣленная теорія. Церковь и церковная іерархія занимаютъ совершенно особое мѣсто въ государствѣ. Ни та, ни другая не зависятъ отъ государственной власти или, иначе говоря, права княжеской власти на нихъ не простираются. Князь не можетъ оказывать никакого вліянія на составъ іерархіи, не можетъ судить ея представителей; если онъ нарушитъ эти предѣлы своей власти, подданные не обязаны ему повиноваться. Но отдѣленіе церкви отъ государства неполное. Князь подлежитъ суду епископа и можетъ быть имъ подвергнутъ высшему церковному наказанію. Этой теоріи Кипріанъ оставался вѣренъ до конца своей жизни.

Изъ произведеній второго періода, когда Кипріанъ окончательно укрѣпился въ Москвѣ, обращаютъ на себя вниманіе грамота въ Новгородъ 1392 г., двѣ грамоты во Псковъ 1395 г. и житіе св. Петра, составленное, по всей вѣроятности, около 1397 г. [1]).

Въ грамотѣ въ Новгородъ [2]) проводится мысль о неприкосновенности церковныхъ имуществъ. Всякій, кто про-

---

[1]) В. Ключевскій, Древнерусскія житія святыхъ, какъ историческій источникъ, М., 1871, стр. 88.

[2]) Р. И. Б., т. VI, № 26.

чтетъ эту грамоту и не приметъ въ соображеніе взглядовъ Кипріана, высказанныхъ имъ въ другихъ произведеніяхъ, будетъ склоненъ видѣть въ немъ предшественника іосифлянскаго направленія, которое, какъ извѣстно, тоже отстаивало неприкосновенность монастырскихъ недвижимостей. Но такое мнѣніе будетъ невѣрно. Защита монастырскихъ (или вообще церковныхъ) имуществъ можетъ строиться на двухъ совершенно различныхъ основаніяхъ: на соображеніяхъ юридическихъ или на соображеніяхъ цѣлесообразности. Точка зрѣнія цѣлесообразности стремится доказать, что въ интересахъ правильнаго развитія церковной жизни эти имущества необходимы, и что государство сдѣлало бы большую ошибку, еслибы на нихъ посягнуло. Такого рода соображеніями, преимущественно (но не ими одними), и наполнены сочиненія Іосифа Волоцкаго. Юридическая же точка зрѣнія утверждаетъ, что церкви или ея отдѣльнымъ учрежденіямъ принадлежитъ неотъемлемое право на имущество, и что, поэтому, государство не можетъ его отнять. Эти точки зрѣнія могутъ совпадать, могутъ и не совпадать: можно отстаивать неотчуждаемость церковныхъ имуществъ и въ тоже время не считать ихъ для церкви полезными. Именно такое несовпаденіе мы находимъ у Кипріана. У насъ есть положительныя данныя, что онъ былъ противъ монастырскихъ имуществъ, и въ тоже время онъ защищаетъ ихъ неприкосновенность. Въ посланіи къ игумену Аѳанасію онъ прямо говоритъ, что „села и люди держати инокомъ не предано есть святыми отци" и, можетъ быть, не безъ вліянія со стороны болгарской письменности [1]) подробно перечисляетъ всѣ вредныя послѣдствія владѣнія селами для монастырской жизни [2]). Это сближаетъ Кипріана не съ іосифлянами, а съ заволжскими старцами. Въ посланіи же въ Новгородъ онъ отстаиваетъ неприкосновенность церковныхъ имуществъ, но, какъ сказано, исключительно съ точки зрѣнія права. „А что погосты и села и земли и воды и пошлины, что потягло къ церкви Божьи, или купли, или кто далъ по души памяти дѣля, а въ то ниединъ

[1]) См. К. Радченко, Религіозное и литературное движеніе въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ, 1898, стр. 341.
[2]) Р. И. Б., т. VI, ст. 263—264.

хрестіанинъ не въступается“ [1]). Такъ какъ непосредственно передъ этимъ выставлено запрещеніе монастырскимъ людямъ прибѣгать къ мірскимъ властямъ для защиты отъ святителя, то слѣдуетъ думать, что въ числѣ христіанъ здѣсь разумѣется и самъ носитель верховной власти—великій князь. Слѣдовательно, и вел. князь не можетъ вступаться въ церковныя дѣла.

Обѣ указанныя грамоты Кипріана во Псковъ написаны въ одинъ и тотъ же день—12 мая 1395 г. Одна изъ нихъ заключаетъ въ себѣ отмѣну распоряженія епископа суздальскаго Діонисія. Великій князь далъ грамоту, а Діонисій сдѣлалъ къ ней нѣкоторыя дополненія. Эти-то дополненія и отмѣняетъ Кипріанъ. „Воленъ всякій царь въ своемъ царствѣ, или князь въ своемъ княженьи, всякая дѣла управливаеть и грамоты записываеть; также и тотъ князь великій Александръ въ своемъ княженьи, а списалъ такову грамоту, по чему ходити, на христіаньское добро: воленъ въ томъ“ [2]). Таковы принципіальныя соображенія Кипріана. Можетъ быть, въ нихъ и не слѣдуетъ непремѣнно видѣть слѣды знакомства Кипріана „съ законами греческой имперіи и правилами церковными“, какъ это кажется одному изъ біографовъ Кипріана—Горскому [3]); но во всякомъ случаѣ ясно, что въ нихъ выражено начало невмѣшательства въ дѣйствія свѣтской власти. Во второй-же грамотѣ Кипріанъ наставляетъ псковичей, чтобы они не вступались ни въ церковныя земли, ни въ церковные суды. Неприкосновенность церковныхъ земель выражена здѣсь почти тѣми же словами, какъ и въ грамотѣ въ Новгородъ [4]), и имѣетъ тотъ же

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, № 26. Ср. ниже: „А никто бы не смѣлъ въступатися въ церковныи пошлины, ни въ земли, ни въ воды, блюлся бы казни святыхъ правилъ.—Что подъ церковными землями слѣдуетъ разумѣть и монастырскія, это видно изъ того, что раньше рѣчь шла о монастыряхъ.

[2]) Р. И. Б., т. VI, ст. 233—234.

[3]) Горскій, Св. Кипріанъ, митрополитъ кіевскій. Приб. къ Твор. отцовъ, 1848, ч. VI, стр. 360.

[4]) Р. И. Б., т. VI, ст. 232: А что земли церковныи или села, купли ли будуть, или кто будеть далъ, умирая, которой церкви, а въ тѣ бы есте земли не вступалися никто отъ васъ, чтобы церковь Божья не изобижена была, занеже въ томъ грѣхъ великъ отъ Бога.

самый юридическій характеръ. О церковномъ судѣ онъ говоритъ такъ: „Въ Псковѣ міряне судятъ поповъ и казнятъ ихъ въ церьковныхъ вещѣхъ, ино то есть кромѣ хрестьяньского закона: не годится міряномъ попа ни судити ни казнити, ни осудити его, ни слова на него молвити; но кто ихъ ставитъ святитель, но тъ ихъ и судитъ и казнитъ и учитъ". Очевидно, независимость церковныхъ судовъ съ ихъ отдѣльной подсудностью представлялась для Кипріана дѣломъ большой важности. Что онъ придавалъ этому вопросу общее значеніе, объ этомъ свидѣтельствуютъ двѣ дошедшія до насъ грамоты в. к. Василія Дмитріевича. Въ одной изъ нихъ (отъ 1402 г.) говорится, что великій князь, „сѣдъ съ своимъ отцомъ съ Кипріаномъ митрополитомъ кіевскимъ и всея Руси", „управилъ по старинѣ о судѣхъ о церковныхъ" съ тѣмъ, чтобы „то неподвижно было: николи напередъ впрокъ ни умножити бы, ни умалити" [1]). Иначе говоря, въ этой грамотѣ заключается подтвержденіе незыблемости церковныхъ судовъ, установленныхъ еще при св. Владимірѣ и Ярославѣ, ссылка на которыхъ, дѣйствительно, и находится въ грамотѣ. Въ другой грамотѣ [2]) разграничивается вѣдомство судовъ церковныхъ и великокняжескихъ. И ее великій князь далъ, „сѣдъ съ своимъ отцомъ митрополитомъ". Въ обоихъ случаяхъ, слѣдовательно, дѣло не обошлось безъ участія Кипріана, и это участіе, на основаніи всего того, что мы знаемъ о немъ, скорѣе всего нужно понимать, какъ инициативу, которая выразилась въ просьбѣ, обращенной къ великому князю, или, быть можетъ, даже въ какой нибудь другой, болѣе энергичной формѣ.

Житіе св. Петра имѣетъ цѣлью не одно только восхваленіе знаменитаго митрополита. Давно уже замѣчено, что

---

[1]) Карамзинъ, Ист. Гос. Росс., т. V, прим. 233.—Карамзинъ сомнѣвался въ подлинности этой грамоты, такъ какъ онъ не вѣрилъ подлинности церковныхъ уставовъ (т. V, стр. 225—226). Голубинскій (т. II, стр. 325) поддерживаетъ это сомнѣніе,—но на другомъ основаніи. Однако, его мнѣніе легко опровергается тѣмъ толкованіемъ текста, которое предложилъ еще Неволинъ. См. его Полн. Собр. соч., т. VI, стр. 313—315.

[2]) А. Э., т. I, № 9. Грамота можетъ быть отнесена либо къ 1389 г. либо 1404 г.

въ составленіи его участвовали и нѣкоторыя практическія побужденія: оно заключало въ себѣ отвѣтъ на нѣкоторые тревожные вопросы времени, изъ которыхъ не послѣднимъ былъ вопросъ о положеніи русской церкви въ государствѣ [1]. Въ житіи есть отдѣльныя мѣста, которыя изображаютъ отношеніе свѣтской и духовной власти, какъ ихъ полное нравственное единство. Таково напр. то мѣсто, которое приводитъ въ указанной статьѣ Горскій: „Бяше веселіе непрестанно посрѣдѣ обои духовное, князю убо во всемъ послушающу и честь велію подавающу отцу своему по Господнему повелѣнію, еже рече ко своимъ ученикомъ: „пріемляй васъ, Мене пріемлетъ", святителю-же паки толико прилежащу сынови своему, князю о душевныхъ и телесныхъ" [2]. Эта картина сильно напоминаетъ то отношеніе между княземъ и епископомъ, которое мы раньше встрѣчали у митр. Иларіона, и которое самому Кипріану представлялось, можетъ быть, какъ весьма отдаленный идеалъ. Но на ряду съ этимъ встрѣчаются мѣста, въ которыхъ проглядываетъ противоположная мысль. Такъ, по поводу соперника митрополита Петра—игумена Геронтія онъ заставляетъ конст. патріарха Аѳанасія высказать мысль, „яко не достоитъ міряномъ избранія святительская творити"; а затѣмъ, уже по поводу собственныхъ злоключеній, онъ осуждаетъ патр. Макарія, который дерзнулъ „наскочити на высокій патріаршескій престолъ царскимъ точію хотѣніемъ", и котораго царь избралъ „по своему нраву" [3]. Въ этихъ мѣстахъ нигдѣ, правда, не выставлено прямо положеніе объ ограниченіи княжеской власти, но въ нихъ видно тоже стремленіе поставить церковную іерархію вполнѣ самостоятельно, которое въ другихъ произведеніяхъ Кипріана выразилось въ иной формѣ, болѣе рѣзкой и опредѣленной.

Изложенные взгляды Кипріана на отношеніе княжеской власти къ церкви и къ церковнымъ установленіямъ не были у насъ совершенной новостью. Съ перваго взгляда

---

[1] Ключевскій, Древнерусскія житія, стр. 85.
[2] Назв. ст., стр. 302—303.
[3] Полн. Собр. Лѣт., т. XXI, стр. 325, 330—331.

можетъ показаться, что они принадлежатъ къ тому же направленію, выраженіемъ котораго въ первые вѣка нашей политической литературы явились церковные уставы св. Владиміра и цѣлаго ряда послѣдующихъ князей. Но это не совсѣмъ такъ. Между ученіемъ Кипріана и церковными уставами сходство одно только внѣшнее. Церковные уставы—такъ же, какъ Кипріанъ, устанавливаютъ ограниченіе княжеской власти въ пользу церкви, но за этимъ внѣшнимъ сходствомъ скрывается глубокое внутреннее различіе. Св. Владиміръ и его преемники дѣйствовали исключительно изъ уваженія къ христіанскому закону и къ его служителямъ; у нихъ, конечно, не было и не могло быть никакого враждебнаго чувства или враждебнаго отношенія къ княжеской власти. Церковные уставы, поэтому, вовсе не имѣли въ виду поставить государство въ подчиненное положеніе въ отношеніи церкви. Не то у Кипріана. Во всѣхъ его произведеніяхъ видно стремленіе извнѣ ограничить княжескую власть, отнять у нея возможность такъ или иначе оказывать вліяніе на церковныя дѣла, а отчасти—подчеркнуть господство церкви надъ государствомъ и всякое иное отношеніе къ церкви объявить незаконнымъ посягательствомъ на ея права. Этотъ враждебный тонъ съ особенной силой выразился въ посланіи къ Сергію Радонежскому.

Изъ времени, предшествующаго Кипріану, такой характеръ имѣютъ два памятника, изъ которыхъ иностранное происхожденіе одного несомнѣнно, а другого вѣроятно. Первый памятникъ это—грамота константинопольскаго патріарха Германа къ митр. Кириллу I (1228 г.). Въ ней читаемъ: „Приказываеть же смѣреніе наше о Дусѣ Святѣмъ и съ нераздрушимымъ отлученіемъ и всѣмъ благочестивымъ княземъ и прочимъ старѣйшиньствующиимъ тамо, да огрѣбаються отинудь отъ церковныхъ и манастырьскихъ стяжаній и прочихъ праведныхъ, но подобаетъ и отъ святительскихъ судовъ... Тѣмъ и приказываю имъ, якоже рекохомъ, огрѣбатися отъ сихъ“ [1]). Второй памятникъ называется „Правило святыхъ отецъ о обидящихъ церкви Божья“. Онъ встрѣчается

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, № 5.

въ кормчихъ софійской редакціи съ начала XIV вѣка[1]). Нѣкоторые изслѣдователи склонны считать Правило за русское произведеніе, но нельзя отрицать въ немъ значительнаго сходства съ нѣкоторыми статьями несомнѣнно переводными[2]). Въ немъ неприкосновенность и главенство церковныхъ учрежденій выражены еще рѣшительнѣе. Правило повелѣваетъ принимать строгія мѣры противъ всѣхъ, кто будетъ посягать на церковныя „села и винограды", „суды всхищати церковная и оправдания" или оскорблять духовный чинъ. Наказаніе, которое угрожаетъ обидчикамъ, доходитъ до сожженія на кострѣ[3]). Заключительныя строки посвящены царямъ. „Аще ли самый вѣнець носящии тояже вины послѣдовати начнуть, надѣющися богатьствѣ и благородьствѣ, а истоваго неродяще и не отдавающе, еже обидѣша святыя Божья церкви или монастыри, прежереченою виною да повинни будуть; по святыхъ же правилѣхъ, да будуть прокляти въ сей вѣкъ и въ будущий".

Сходство между этими памятниками и ученіемъ Кипріана несомнѣнное. Оно замѣтно не только, какъ сказано, въ общемъ характерѣ, которымъ проникнуто отношеніе къ верховной власти, но также и въ отдѣльныхъ чертахъ, напр. въ признаніи за церковью (вѣрнѣе, за епископомъ) права подвергать князя проклятію. Оба памятника встрѣчаются въ кормчихъ, Кипріанъ же, какъ извѣстно, кормчими занимался[4]); поэтому не будетъ большой смѣлостью предположить здѣсь прямое вліяніе, которое, при желаніи, можно прослѣдить даже въ отдѣльныхъ выраженіяхъ. Были, по всей вѣроятности, и другія литературныя произведенія, которыя оказали свою долю вліянія на церковно-политическое міровоззрѣніе Кипріана, но точно опредѣлить ихъ—пока не представляется возможности.

---

[1]) Краткій списокъ его въ Р. И. Б., т. VI, № 15, обширный у Калачова, О значеніи кормчей, стр. 124—125.

[2]) См. напр. у Калачова, (тамъ же, прилож., стр. 19): Заповѣдь благочестиваго царя Мануила Комнина Греческаго на обидящихъ святыя церкви.

[3]) Паки аще вельемь негодованьемь начнуть негодовати, забывъ вышній страхъ, оболкшеся въ бестудье, повелѣваеть наша власть тѣхъ огнемь сжещи.

[4]) Голубинскій, назв. соч., т. II, стр. 322—323.

Къ тому же направленію, какъ Кипріанъ, принадлежитъ, по своимъ церковно-политическимъ взглядамъ, его преемникъ по каѳедрѣ—митрополитъ Фотій (1408—1431). По отзыву церковныхъ историковъ, онъ занимаетъ выдающееся положеніе въ ряду нашихъ митрополитовъ, какъ пастырь усердно учительный, и какъ человѣкъ энергичный, живо откликавшійся на всѣ крупныя явленія современной ему церковной жизни [1]). Обстоятельства и интересы государственные также занимали его и вызывали его дѣятельность. Такъ, онъ принялъ участіе въ борьбѣ вел. князя Василія Васильевича съ его дядей Юріемъ Дмитріевичемъ [2]); по его же распоряженію, какъ предполагаютъ, и подъ его наблюденіемъ былъ составленъ первый общерусскій лѣтописный сводъ, лежащій въ основѣ дошедшихъ до насъ лѣтописей: Софійской, Воскресенской, Никоновской и друг. [3]). Что же касается литературныхъ произведеній м. Фотія, то они не вызываютъ общей похвалы: большинство находитъ, что они отличаются несамостоятельностью, даже безличностью, и потому отказываетъ имъ въ какомъ бы то ни было литературномъ значеніи [4]). Но этотъ строгій отзывъ не можетъ быть примѣненъ къ его произведеніямъ политическаго характера. Конечно, его труды и въ этой области не принадлежатъ къ числу тѣхъ геніальныхъ произведеній, которыя поражаютъ совершенной новизною взгляда и дѣлаютъ эпоху. Политическія воззрѣнія Фотія встрѣчаются до него и въ западно-европейской и въ русской литературѣ, но во всякомъ случаѣ они имѣютъ у него особую окраску, и онъ проявляетъ въ нихъ значительную самостоятельность, какъ въ постановкѣ вопросовъ, такъ и въ выборѣ доказательствъ. Съ этой стороны, его политическіе взгляды вполнѣ заслуживаютъ изученія.

---

[1]) Голубинскій, Ист. русск. церкви, т. II, стр 389; арх. Антоній, О поученіяхъ Фотія, митрополита кіевскаго и всея Руси. (Изъ исторіи христ. проповѣди, изд. 2, 1895, стр. 338).

[2]) Соловьевъ, Ист. Р., т. IV, стр 50—51.

[3]) А. Шахматовъ, Общерусскіе лѣтописные своды. Журн. М. Н. П., 1900, № 9, стр. 168.

[4]) Макарій, Ист. р. ц., т. V, стр. 211; Антоній, назв. соч. стр. 339, 366—367. Ср. Голубинскій, назв. соч., стр. 382.

Въ произведеніяхъ митр. Фотія встрѣчаются обычныя для русской письменности темы объ обязанности властей судить по правдѣ и о богоустановленности княжеской власти [1]; но не онѣ составляютъ у него главное. Главнымъ и характернымъ для Фотія является ученіе о покореніи князя церковной власти и о неприкосновенности церковнаго имущества и суда. Отдѣльныя мысли, относящіяся къ этимъ темамъ встрѣчаются во многихъ его произведеніяхъ, но преимущественно развиваетъ онъ ихъ въ двухъ своихъ поученіяхъ вел. князю Василію Дмитріевичу. Первое изъ нихъ написано имъ вскорѣ послѣ вступленія на митрополію (около 1410 г.); поводомъ для него послужило то, что въ промежутокъ времени между смертью м. Кипріана и прибытіемъ въ Россію Фотія много церковнаго имущества было захвачено сильными людьми, и митр. Фотій счелъ нужнымъ обратиться къ великому князю съ просьбой возстановить права церкви [2]. Во второмъ поученіи онъ обвиняетъ самого великаго князя въ посягательствѣ на церковныя пошлины; но въ чемъ это посягательство выразилось, и когда написано поученіе, въ точности неизвѣстно. Съ вѣроятностью только можно предположить, что оно написано приблизительно въ тоже время, какъ и первое [3].

Основную мысль свою о превосходствѣ священства и объ обязанности князя покоряться ему Фотій лучше излагаетъ въ первомъ поученіи, гдѣ онъ этой мысли даетъ и нѣкоторое философско-историческое обоснованіе. Врагъ человѣческаго рода—діаволъ употребляетъ всѣ старанія, чтобы погубить человѣка. Первая его попытка въ этомъ отношеніи не достигла своей цѣли благодаря воплощенію Слова Божія и установленію таинствъ. Но такъ какъ діаволъ и послѣ этого не оставилъ своихъ злыхъ намѣреній, то для борьбы съ нимъ учрежденъ священническій чинъ, задача котораго быть учителемъ и свѣтоводцемъ людей [4]. Значеніе священническаго чина Фотій доказываетъ цѣлымъ рядомъ примѣровъ, начиная съ Ветхаго Завѣта. Моисея, который спо-

[1] Р. И. Б., т. VI, ст. 470 и 293.
[2] Соловьевъ, назв. соч., стр. 288.
[3] Голубинскій, назв. соч., стр. 368—369.
[4] Р. И. Б., т. VI, ст. 289—291.

добился бесѣдовать съ самимъ Богомъ, во время сраженія съ амаликитянами поддерживали съ обѣихъ сторонъ священники, и только благодаря этому онъ могъ побѣдить врага. Іисусъ Навинъ взялъ Іерихонъ лишь послѣ того, какъ священники съ молитвою обошли вокругъ города. Соревнуя Моисею и І. Навину, великій князь Дмитрій Ивановичъ „святительскаго призываа окормленіа и поддержаніа, и яко нѣкотораго столпа свѣтла, новому Израилю предводяща и его воинству направляюща стопы, и сице побѣдоносець велій явися“ [1]. Эти примѣры должны доказать ту мысль, что царство нуждается въ поддержкѣ со стороны священства и безъ него не можетъ выполнить свои задачи. Значеніе этой поддержки видно изъ того, что царская власть и существованіемъ своимъ обязана церкви. Изслѣдователи обыкновенно помѣщаютъ митр. Фотія въ ряду писателей, развивавшихъ мысль о богоизбранности князя [2]. Но это едвали вѣрно. Обращаясь къ в. к. Василію Дмитріевичу, Фотій говоритъ: „Тѣмъ же и нынѣ намъ своего угодника, иже великаго сего своего настоящаго корабля, рекше всего міра, окормителя, Христосъ Богъ тебе, великого князя, на престолѣ отеческомъ показа, предстателя великіа всеа Руси дарова, устроити словеса въ судѣ, сохраняющаго въ вѣки истинну, творящаго судъ и правду посреди земли и въ непорочнѣмъ пути ходити. Ибо и церковь Божіа, ради крещеніа породивши тя и удобривши красотою, добродѣтелми, и воспитавши тя, и поставивши око всей Руси, и показавши ума чистоты и свѣтлостію сіающа, явленна всѣмъ сущимъ подъ тобою, и праведное изтязовати на всякъ день и нощь устроила тя есть“. Отсюда видно, что, по ученію Фотія, князь получаетъ власть не прямо отъ

---

[1] Тамъ-же, ст. 291—293. Объ І. Навинѣ см. еще въ Поученіи священникамъ и инокамъ, Доп. А. И., т. I, стр. 331. Въ другихъ сочиненіяхъ Фотій также говоритъ о высотѣ священства, напр. что оно „превышши всякаго чина мірьскаго“. (Доп. А. И., I, № 180), что оно выше всякаго сана, „елико есть отстояще небо отъ земли“ (Д. А. И., I, № 181), но безъ политическихъ выводовъ изъ этой мысли. Ср. еще Грамоту въ Псковъ и Поученіе о важности свящ. сана, Р. И. Б. т. VI, №№ 51 и 60: „паче всего превыше есть священническаа рука: прикасаема бо есть божественнаго югла“.

[2] Напр. Н. Державинъ, Теократическій элементъ, стр. 51.

Бога, а чрезъ посредство церкви; ей онъ обязанъ, всѣмъ начиная съ своего духовнаго рожденія и воспитанія и кончая устроеніемъ на государствѣ. За все это князь долженъ оказывать „благопокбреніе и послушаніе къ божественнѣй церкви и настоятелемъ ея“. На эту тему Фотій говоритъ охотно [1]). Благопокореніе состоитъ, по мнѣнію Фотія, во-первыхъ, въ томъ, что князь долженъ считать главной своей обязанностью „устроеніе Христовѣй церкви“. Князь долженъ показать Финеесову ревность и паству Христову спасти отъ всякой злобы; въ особенности онъ долженъ заботиться, чтобы церковь никакъ не была порабощена. Во-вторыхъ, благопокореніе требуетъ безусловнаго уваженія къ правамъ церкви т. е. къ ея имуществу и къ ея судебной власти.

Въ числѣ основаній, на которыхъ Фотій строитъ неприкосновенность церковнаго имущества и церковнаго суда, надо поставить т. наз. Константиновъ даръ т. е. подложную грамоту Константина В. папѣ Сильвестру. Выписокъ изъ грамоты у Фотія, правда, нигдѣ не встрѣчается, но то, что въ поученіяхъ, направленныхъ къ защитѣ правъ церкви, онъ два раза ссылается на царя Константина, „како церковь Христову почте и прослави“ [2]), едвали оставляетъ какія нибудь сомнѣнія въ томъ, что онъ имѣетъ при этомъ въ виду не вообще дѣятельность Константина В. на пользу христіанства, а именно его заботы о расширеніи и охранѣ правъ церкви. Дошедшіе до насъ списки полнаго перевода грамоты Константина на греческій языкъ восходятъ къ концу XIV вѣка, а неполный переводъ былъ сдѣланъ въ IX в. и помѣщенъ въ толкованіяхъ Вальсамона. При общепризнанной начитанности Фотія [3]) невозможно допустить, чтобы такой важный памятникъ церковнаго права остался ему неизвѣстенъ, и чтобы онъ имъ не воспользовался въ нужную минуту. Поэтому съ полнымъ основаніемъ можно пред-

[1]) Р. И. Б., т. VI, стр. 292, 295. Въ настольной грамотѣ еп. Герасиму Фотій говоритъ объ обязанности князя воздавать честь святителю, прибавляя, что „на самого Бога тая честь преходитъ, его же есть намѣстникъ святитель“. А. И., I, № 18.

[2]) Тамъ же, стр. 292 и 296.

[3]) Арх. Антоній, назв. соч., стр. 367.

положить въ приведенныхъ словахъ глухую ссылку на этотъ памятникъ. Канонисты относятъ первую ссылку на грамоту Константина въ русской письменности къ началу XVI вѣка[1]); если же выставленное предположеніе можетъ быть принято, то въ это мнѣніе придется внести соотвѣтственную поправку.

Далѣе, м. Фотій ссылается на Мануила Комнина, которому жаловались на намѣстниковъ, „како обидити хотятъ церковнаа стяжаніа и пошлины", и который издалъ въ пользу церкви особое постановленіе, т. наз. „заповѣдь". Она устанавливаетъ нерушимость церковныхъ стяжаній, пошлинъ и судовъ, и угрожаетъ проклятіемъ всякому, кто „преобидѣти восхощеть церкви Божія" [2]). Наконецъ, Фотій упоминаетъ вообще „православныхъ царей" и „прародителей" великаго князя, которые своими писаніями „утвердиша и предаша церкви Божіи непреложна даже до вѣка быти и своимъ внукомъ и правнукомъ заповѣдаша". Очевидно, онъ разумѣетъ здѣсь церковные уставы, а ссылаясь на православныхъ царей, онъ стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, которой держался и св. Владиміръ, т.-е. считаетъ ихъ постановленія имѣющими обязательную силу и для русскаго великаго князя. Всѣ эти доказательства вмѣстѣ должны обосновать то положеніе, что у церкви имѣются права, которыя она получила не отъ великаго князя, и которыя, въ силу этого, не зависятъ отъ его воли [3]). Уничтожить эти права князь не можетъ, и если онъ посягаетъ на нихъ, то онъ совершаетъ преступленіе.

---

[1]) А. Павловъ, Подложная грамота Константина В. папѣ Сильвестру, Виз. Врем., т. III, стр. 24—29 и 41. По характеру своихъ идей могъ бы сослаться на грамоту и Кипріанъ, такъ какъ славянскій переводъ ея явился у южныхъ славянъ въ XIII—XIV в. А. Соболевскій, Матеріалы и изслѣдованія изъ обл. слав. филологіи, 1910, стр. 223.

[2]) Р. И. Б., ст. 297—301. Текстъ заповѣди очень близко подходитъ къ тому, который помѣщенъ въ сборникѣ 1700 г., составленномъ по распоряженію патр. Адріана, и нѣсколько дальше отъ помѣщеннаго въ Стоглавѣ. См. Калачовъ, О значеніи кормчей, прил., стр. 19—20; Стоглавъ, изд. Кожанчикова, стр. 192—194.

[3]) Гораздо короче доказываетъ неприкосновенность правъ церкви современникъ Фотія—арх. Симеонъ новгородскій въ поученіи Псковичамъ. Р. И. Б., № 47.

Въ первомъ поученіи, гдѣ Фотій жалуется великому князю на другихъ, онъ только просить его благочестивымъ „списаніемъ“ утвердить и устроить церковныя пошлины; но во второмъ поученіи, въ которомъ онъ обвиняетъ самого князя въ нарушеніи правъ церкви, онъ обращается къ Василію Дмитріевичу съ гораздо болѣе рѣзкими словами. „Свѣдомо же ти буди, сыну мой, яко человѣкъ еси: аще и съ Богомъ царствуеши надъ его избранною паствою, еже долженъ еси о его паствѣ и его правдѣ даже и до крови спротивъствовати ко всякому ополченію. Свѣдомо же ти буди, сыну мой, и се, яко церковь Божію уничижилъ еси, насилствуя, взимая неподобающая ти, и собѣ не пособилъ еси. Провѣщавай, сыну мой, къ церкви Христовѣй и ко мнѣ, отцу своему: „согрѣшихъ, прости мя, и имаши, о отче, во всемъ благопослушна и покорена мене; елика въ законѣ и въ церкви Христовѣй пошлины злѣ растлѣнны бывшаа, испълню и исправлю, воображенаа и даная и утверженаа исперва отъ прародителей моихъ, и яже по многихъ лѣтѣхъ отставленнаа, яже и растлѣнна быша“ [1]). Трудно вообразить болѣе властный тонъ въ обращеніи къ великому князю. Митрополитъ заставляетъ его признать себя грѣшникомъ въ отношеніи церкви и прямо диктуетъ ему формулу, въ которую тотъ долженъ облечь свою просьбу къ нему о помилованіи. Въ этомъ ярче всего выражается ученіе Фотія о неотчуждаемыхъ правахъ церкви и о подчиненіи великаго князя власти митрополита.

При сравненіи этого ученія съ теоріей Кипріана можно замѣтить только одно различіе между ними: во взглядахъ Фотія чувствуется присутствіе нѣкоторыхъ общихъ идей о характерѣ княжеской власти, ея основаніи и задачахъ. Эти идеи составляютъ фундаментъ его ученія о правахъ церкви, онѣ неразрывно съ нимъ связаны, такъ что всѣ его взгляды могли бы быть, безъ труда, изложены въ видѣ цѣльной политической системы. У Кипріана же такихъ общихъ идей

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 303—304. Любопытно еще отмѣтить, что, по ученію Фотія, на митрополитѣ лежитъ отвѣтственность предъ Богомъ за князя („долженъ предъ Богомъ отвѣщавати о васъ“). Тамъ же.

нѣтъ; его ученіе имѣетъ болѣе прикладной характеръ и представляетъ не систему, а скорѣе только одну главу изъ нея. Въ остальномъ оба ученія очень близки другъ другу, и главное, что ихъ сближаетъ, это отмѣченный уже выше ихъ враждебный государству и его главѣ характеръ. Оба автора интересуются церковными уставами и оба, съ внѣшней стороны, какъ будто ничего новаго въ нихъ не вносятъ, а на самомъ дѣлѣ оба стремятся поставить князя, въ нѣкоторомъ смыслѣ, подъ контроль церковной власти и вручить ей охрану пріобрѣтенныхъ правъ церкви, которыя составляютъ запретную область для государства. Объяснять исключительно византійскимъ вліяніемъ это сходство между Кипріаномъ и Фотіемъ—нѣтъ основаній; нѣтъ основаній и видѣть въ ученіи, которое они развиваютъ, какое нибудь спеціально-византійское направленіе политической мысли. Правда, оба они были греки—одинъ по духу, а другой и по рожденію, но это обстоятельство, само по себѣ, значенія не имѣетъ: митр. Никифоръ тоже былъ грекъ, однако онъ проводилъ взгляды прямо противоположные. Фотій подкрѣпляетъ свое ученіе ссылками на памятники византійской письменности, но на такіе же памятники ссылается и Акиндинъ, писатель противнаго лагеря; слѣдовательно, съ этой стороны, ученія того и другого съ одинаковымъ правомъ могутъ быть названы византійскими. Отдавать этотъ титулъ одному изъ этихъ направленій было бы несправедливо. Однако совершенно отрицать вліяніе византійскихъ идей на воззрѣнія Кипріана и Фотія тоже нельзя. У обоихъ все-же замѣтна связь съ Византіей: въ произведеніяхъ одного можно прослѣдить сходство съ памятниками византійскаго происхожденія, а другой прямо ссылается на такіе памятники. Но о нихъ можно сказать тоже, что было сказано объ Акиндинѣ: въ ихъ произведеніяхъ нѣтъ механическаго переноса византійскихъ идей на русскую почву, оба дѣлаютъ выборъ между идеями, оба приноравливаютъ ихъ къ своимъ цѣлямъ.

Таковы первыя въ русской письменности ученія, касающіяся предѣловъ княжеской власти. Они обсуждаютъ вопросъ о предѣлахъ княжеской власти, главнымъ образомъ, съ точки зрѣнія круга дѣлъ, подчиненныхъ князю; они не

указываютъ и не отвергаютъ никакихъ установленій, съ которыми бы князь дѣлился властью,—о нормахъ, обязательныхъ для князя, Кипріанъ и Фотій высказываются очень неопредѣленно, а Акиндинъ не высказывается совсѣмъ. Кипріанъ и Фотій, правда, ставятъ духовную власть выше свѣтской, даютъ ей даже духовное оружіе противъ князя, но исключительно въ дѣлахъ церковныхъ; никакого участія въ свѣтскихъ дѣлахъ, дѣлахъ собственно государственныхъ они ей не предоставляютъ. Главенство духовной власти надъ свѣтской въ дѣлахъ государственныхъ и, слѣдовательно, ограниченіе князя властью митрополита могло бы быть установлено только въ ученіи митрополита Алексѣя, если бы мы могли дополнить извѣстныя намъ части его ученія теоріей патріарха Филоѳея. Но на это, какъ было уже указано, мы не имѣемъ никакого права. На нормахъ, обязательныхъ для князя, они останавливаются мало: Кипріанъ упоминаетъ постановленіе одного церковнаго собора, Фотій говоритъ о церковныхъ пошлинахъ и о постановленіяхъ византійскихъ и русскихъ государей. Но зато и Кипріанъ, и Фотій объявляютъ цѣлую область отношеній, именно церковныхъ, въ особенности церковно-имущественныхъ и церковно-судебныхъ, не подлежащею дѣйствію княжеской власти. Князь, по ихъ ученію, обладаетъ не абсолютной властью, ему не все подчинено: онъ не можетъ совершать дѣйствій, клонящихся къ измѣненію состава церковной іерархіи, не можетъ проявлять свою судебную власть надъ духовенствомъ, не можетъ касаться имущества, принадлежащаго церкви и церковнымъ установленіямъ. Въ этомъ смыслѣ и постольку оба автора приписываютъ князю ограниченную власть. Прямую противоположность ихъ взглядамъ составляетъ ученіе Акиндина. По свойству его темы ему не пришлось высказаться объ отношеніи князя къ церковному имуществу и къ церковному суду; но подчиняя князю всю область церковнаго управленія, онъ даетъ вопросу такую широкую постановку, что у читателя не остается никакого сомнѣнія въ истинномъ смыслѣ его ученія. Князь, по выраженію Акиндина, есть царь въ своей землѣ. Иначе говоря, есть только одно ограниченіе княжеской власти, а именно территоріальное. Въ предѣлахъ своей земли князь можетъ совершать любыя

дѣйствія, и каждое его дѣйствіе имѣетъ обязательную силу для всѣхъ его подданныхъ. Если онъ можетъ избирать епископовъ, блюсти за ихъ правовѣріемъ, судить ихъ, подвергать ихъ принудительному приводу, то тѣмъ болѣе, конечно, онъ можетъ затрагивать область церковно-имущественныхъ и церковно-судебныхъ отношеній. Въ этомъ смыслѣ князь, по ученію Акиндина, не знаетъ никакихъ предѣловъ своей власти. Но только въ этомъ смыслѣ: нѣтъ ли нормативныхъ предѣловъ княжеской власти, т.-е. не существуетъ ли нормъ, обязательныхъ для князя и стѣсняющихъ его власть, это остается неизвѣстнымъ. Акиндинъ просто не касается этого вопроса, потому что онъ лежитъ внѣ поля его зрѣнія, но это, конечно, не даетъ намъ основанія предполагать, что онъ отрицалъ какія бы то ни было ограниченія княжеской власти.

Такимъ образомъ, въ предѣлахъ даннаго вопроса мы имѣемъ въ эту эпоху ученія, составляющія противоположные полюсы политическаго міросозерцанія. Нельзя, однако, думать, что политическое міросозерцаніе русскаго общества въ ту пору питалось исключительно такими крайними ученіями, и что разсмотрѣнныя теоріи были единственными представителями его взглядовъ. Были, разумѣется, и среднія мнѣнія, чуждыя крайностей и составляющія, такъ сказать, нормальный уровень общественныхъ понятій. Были ученія, которыя не предоставляли князю безраздѣльно всю область церковныхъ отношеній, но съ другой стороны, и не ограничивали его власть дѣлами исключительно свѣтскими, а давали ему извѣстную долю вліянія и на религіозную жизнь народа. Если не образцомъ, то примѣромъ такого средняго взгляда можетъ служить ученіе преп. Кирилла Бѣлозерскаго, какъ оно изложено въ его посланіяхъ: къ вел. князю Василію Дмитріевичу (около 1400 г.) и къ можайскому князю Андрею Дмитріевичу (1408 или 1413 г. [1]).

Въ первомъ изъ этихъ посланій, которое Кириллъ написалъ съ цѣлью убѣдить вел. князя примириться съ суздаль-

[1]) Извѣстны еще: его посланіе къ звенигородскому князю Георгію и его духовная грамота (А. И. I, № 27 и 32), но политическихъ идей въ нихъ нѣтъ.

скими князьями, онъ послѣдовательно проводитъ мысль о богоустановленности княжеской власти. Князя „Духъ Святый постави пасти люди Господня“; онъ „великiа власти сподобился отъ Бога“. Въ соотвѣтствiи съ этимъ главная обязанность князя полагается здѣсь въ томъ, чтобы хранить святыя Его заповѣди и уклоняться всякаго пути, ведущаго въ пагубу [1]). Это, несомнѣнно, религiозная обязанность. Слова, которыми Кириллъ выражаетъ формулу, взяты изъ Дѣян. гл. 20, гдѣ они относятся къ епископамъ и пресвитерамъ. Если этой формулѣ придавать политическiй смыслъ и понимать дѣло такъ, что въ храненiи заповѣдей Божiихъ заключается главнѣйшая или даже вся государственная обязанность князя, то можно будетъ сказать, что Кириллъ рисуетъ намъ идеалъ князя-пастыря, религiознаго вождя своего народа [2]). Но можно видѣть въ ней и требованiе личной морали: чтобы выполнять лежащую на немъ высокую задачу, князь долженъ быть, прежде всего, ея достойнымъ, долженъ свой собственный образъ жизни согласовать съ заповѣдями. Посланiе къ Андрею можайскому показываетъ, что первое пониманiе ближе къ истинѣ.

Въ этомъ посланiи Кириллъ тоже нѣсколько разъ высказываетъ мысль, что князь „отъ Бога поставленъ“, но общую обязанность его онъ опредѣляетъ совсѣмъ иначе: князь поставленъ, чтобы „люди свои уймати отъ лихаго обычая“. И далѣе авторъ посланiя разъясняетъ, съ какими лихими обычаями князь долженъ бороться. „Судъ бы, господине, судили праведно, какъ предъ Богомъ, право; поклеповъ бы, господине, не было; подметовъ бы, господине, не было; судьи бы, господине, посуловъ не имали доволны бы были уроки своими... И ты, господине, внимай себѣ, чтобы корчмы въ твоей вотчинѣ не было, занеже, господине, то велика пагуба душамъ: крестьяне ся, господине, пропиваютъ, а души гибнутъ. Такоже бы, господине, и мытовъ бы у тебя не было, понеже, господине,

[1]) А. И., т. I, стр. 21.

[2]) Н. Ефимовъ, Преподобный Кириллъ Бѣлозерскiй и его посланiя, 1913, стр. 7.—Съ храненiемъ заповѣдей Кириллъ связываетъ и отвѣтственность князя предъ Богомъ, о которой говоритъ въ обоихъ посланiяхъ. См. А. И., т. I, стр. 22 и 26.

куны неправедныя; а гдѣ, господине, перевозъ, туто, господине, пригоже дати труда ради. Такоже, господине, и разбоя бы и татбы въ твоей вотчинѣ не было"[1]). Справедливо замѣтилъ В. Сергѣевичъ: это цѣлая государственная программа[2]). Мы видимъ въ ней основанія разумной финансовой политики, политики судебной, указанія, касающіяся полиціи безопасности. Еслибы авторъ ограничился однимъ этимъ, то и того было бы довольно. И тогда мы могли бы сказать, что княжеской власти онъ придаетъ исключительно свѣтскій характеръ. Но Кириллъ дополняетъ свои указанія требованіемъ, чтобы князь заботился о нравственно-религіозной жизни народа. „Такоже, господине, уймай подъ собою люди отъ скверныхъ словъ и отъ лаянія, понеже то все прогнѣваетъ Бога... А отъ упиваніа бы есте уймались, а милостынку бы есте по силѣ давали: понеже, господине, поститись не можете, а молитися лѣнитеся; ино въ то мѣсто, господине, вамъ милостыня вашъ недостатокъ исполнитъ. А Великому Спасу и Пречистѣй Его Матери Госпожи Богородицы, заступницѣ крестьянской, чтобы есте, господине, велѣли молебны пѣти по церквамъ, а сами бы есте, господине, ко церкви ходити не лѣнились"[3]). Такъ широко захватывая область отношеній, подвластныхъ князю, и такъ подробно перечисляя все, о чемъ онъ долженъ заботиться, Кириллъ, безъ сомнѣнія, остановился бы и на обязанности князя блюсти правовѣріе и на его власти надъ духовнымъ чиномъ, еслибы только онъ усваивалъ ему такую обязанность. Очевидно, это не входитъ въ задачи князя. Кириллъ Бѣлозерскій не склоненъ давать князю никакой власти ни надъ церковной іерархіей, ни надъ духовенствомъ вообще; не возлагаетъ онъ на него и обязанность блюсти чистоту православной вѣры. Всѣ обязанности князя въ области религіозныхъ отношеній ограничиваются, по ученію Кирилла, одной заботой о томъ, чтобы народъ выполнялъ тѣ предписанія вѣры, которымъ его учатъ духовные наставники. Остальное не входитъ въ сферу его дѣятельности. Поэтому можно

---

[1]) А. И., т. 1, стр. 25.

[2]) Древности, т. II, стр. 509.

[3]) Тамъ же, стр. 26.

сказать, что „храненіе заповѣдей“ въ широкомъ смыслѣ этого слова, дѣйствительно, составляетъ государственную обязанность князя, но, оставаясь вѣрными ученію Кирилла, мы можемъ назвать князя пастыремъ и религіознымъ вождемъ народа только въ опредѣленномъ, условномъ смыслѣ— именно въ томъ смыслѣ, что онъ долженъ вести свой народъ по тому пути, который ему указываетъ духовенство.

Это и даетъ намъ основаніе утверждать, что ученіе Кирилла Бѣлозерскаго составляетъ середину между ученіемъ Акиндина съ одной стороны и ученіями Кипріана и Фотія съ другой. Онъ не ограничиваетъ княжескую власть одними свѣтскими дѣлами и не относится къ ней враждебно, не стремится поставить ее ниже духовной власти; но и, наоборотъ, князю онъ не даетъ никакой власти надъ духовенствомъ, не предоставляетъ никакой доли участія въ церковномъ управленіи. Этимъ примирительнымъ духомъ его ученіе напоминаетъ, отчасти, взгляды митр. Иларіона.

---

3. Флорентійская унія и паденіе Царьграда въ ихъ вліяніи на ученіе о царской власти.

Княженіе Василія Темнаго давно отмѣчено въ исторіи, какъ поворотный пунктъ въ развитіи русскихъ государственныхъ идей. На него приходятся и Флорентійская унія, и паденіе Царьграда, а эти событія существенно повліяли на понятіе о царской власти и на ученія о мѣстѣ Россіи во всемірной исторіи. Въ литературѣ указывалось, что измѣна православію со стороны митрополита Исидора выдвинула передъ московскими государями новую обязанность— стать на защиту правовѣрія и благочестія, для чего раньше имъ „не представлялось прямыхъ поводовъ“; въ связи съ этимъ за московскимъ княземъ упрочивается царскій титулъ, и въ корнѣ измѣняется понятіе о значеніи и задачахъ всего русскаго царства [1]). Нѣкоторые формулируютъ слѣдствія упомянутыхъ событій еще и такъ, что они содѣйство-

[1]) М. Дьяконовъ, Власть моск. государей, стр. 54—60.

вали измѣненію характера власти московскаго князя, упрочивъ „перевѣсъ авторитета государственнаго надъ церковнымъ", и что съ этого именно времени замѣчается на Руси преобладаніе государства надъ церковью [1]).

Изслѣдователи при формулированіи этихъ выводовъ обыкновенно не дѣлаютъ различія между областью фактовъ и областью идей въ тѣсномъ смыслѣ этого слова и относятъ ихъ къ тому и къ другому. Не оспаривая значенія этихъ выводовъ относительно фактическаго положенія царской власти, намъ надлежитъ выяснить, какъ Флорентійская унія и паденіе Константинополя отразились на опредѣленіи границъ власти московскаго князя въ литературныхъ памятникахъ, ближайшихъ ко времени этихъ событій.

Флорентійскій соборъ и участіе въ немъ митрополита Исидора вызвали цѣлый рядъ произведеній, въ которыхъ описывается соборъ и ведется разсказъ о тѣхъ событіяхъ, какія онъ вызвалъ въ Москвѣ, а также объ участіи въ этихъ событіяхъ великаго князя Василія Васильевича. Произведенія эти: „Слово избранно на латыню", „Повѣсть, како римскій папа Евгеній составлялъ осмый соборъ", „Сказаніе о Флорентійскомъ соборѣ" и друг. [2]). По формѣ своей произведенія эти имѣютъ историческій характеръ, и на читателя они производятъ такое впечатлѣніе, будто всѣ подробности описываемыхъ тамъ событій, напр., рѣчи участниковъ собора, взяты изъ дѣйствительности и изображены во всемъ согласно съ нею. Но изслѣдователи указываютъ, что это впечатлѣніе—ложное, и что многое изъ того, что мы въ нихъ читаемъ, сочинено авторами [3]). Если это такъ, то это даетъ намъ возможность видѣть въ указанныхъ произведеніяхъ не столько произведенія историческія, сколько церковно-политическія, написанныя съ цѣлью выяснить отношеніе рус-

[1]) А. Шпаковъ, Государство и церковь въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ въ Московскомъ государствѣ, ч. I. 1904, стр. 252—260.

[2]) Соображенія объ авторѣ этихъ произведеній см. Щербина, Литературная исторія русскихъ сказаній о Флорентійской уніи, 1902, стр. 17—26, 47 и др.

[3]) Ѳ. Делекторскій, Критико-библіографическій обзоръ древнерусскихъ сказаній о Флорентійской уніи, Спб. 1895, стр. 53—56, (рѣчи виз. императора, Марка Ефесскаго).

скаго общества и русской церкви къ Флорентійской уніи. Съ этой точки зрѣнія многое въ текстѣ этихъ произведеній пріобрѣтаетъ значеніе для характеристики взглядовъ общества на отношеніе великаго князя къ дѣламъ церкви.

Слово избранно начинается похвалою великому князю. „Яко богонасаженный рай мысленаго востока праведнаго солнца Христа... богопросвѣщенная земля Руская веселится о державѣ владѣющаго ею благовѣрнаго великаго князя Василья Васильевича царя всея Руси, хваляшеся о мудрости обличенія его, еже благоразумнѣ обличивъ и изгна врага церковнаго сѣятеля плевеломъ злочестіа Исидора тьмокровнаго, латыньскіа ереси исполненнаго, и другаго не пріатъ Григоріа ученика его иже отъ Рима пришедшаго" [1]. Авторъ восхваляетъ великаго князя за то, что тотъ обличилъ Исидора т. е. показалъ его отступничество отъ православія и, затѣмъ, изгналъ его изъ Москвы. На самомъ дѣлѣ, какъ извѣстно, никакого изгнанія не было: Исидоръ былъ взятъ подъ стражу и помѣщенъ въ Чудовомъ монастырѣ, гдѣ онъ долженъ былъ дожидаться соборнаго суда, и откуда онъ бѣжалъ—можетъ быть, благодаря попустительству со стороны московскихъ властей [2]. Называя это изгнаніемъ, Слово хочетъ, очевидно, подчеркнуть активность мѣръ, принятыхъ противъ Исидора, и личное участіе въ этихъ мѣрахъ великаго князя. Обличеніе и изгнаніе митрополита, измѣнившаго православію, даетъ основаніе автору Слова сравнить в. к. Василія Васильевича съ св. Владиміромъ и съ Константиномъ В.; онъ называетъ его подражателемъ апостоловъ, споспѣшникомъ блазѣй вѣрѣ, добрымъ взыскателемъ честнаго креста Христова [3].

Въ сочиненіи, озаглавленномъ Исидоровъ соборъ и хоженіе его [4], проводится параллель между фрязской землею,

---

[1] А. Поповъ, Историко-литературный обзоръ древнерусскихъ сочиненій противъ латинянъ, М., 1875, стр. 360.

[2] Голубинскій, Ист. р. церкви, т. II, стр. 456—458.

[3] А. Поповъ, стр. 377.

[4] Напечатано А. Павловымъ, Критическіе опыты по исторіи древней греко-русской полемики противъ латинянъ, 1878, стр. 198 и сл., а послѣдній разъ, по другому списку—въ книгѣ В. Малинина, Старецъ Елеазарова монастыря Филоѳей, 1901, прилож. стр. 89—101.

гдѣ „начало злу бывшу греческимъ царемъ Іоаномъ“, и русской землей: „утвердися православіемъ русская земля христолюбивымъ великимъ княземъ Василіемъ Васильевичемъ“ [1]). Исидоръ, говорится здѣсь, думалъ выполнить въ Россіи свои обѣщанія папѣ и учинить „надъ самодержавнымъ всея Руси осподаремъ“ такъ, какъ онъ учинилъ въ Кіевѣ и Смоленскѣ, т. е. добиться признанія уніи; но совершенно неожиданно для себя онъ встрѣтилъ препятствіе именно со стороны великаго князя, на малолѣтство котораго и неопытность въ дѣлахъ онъ особенно разсчитывалъ. Великій князь уподобился „святымъ царемъ, равнымъ апостоламъ Констянтину Великому и Владимеру“. Авторъ прославляетъ великаго князя за то, что онъ утвердилъ вѣрою истинною положенный на главѣ его вѣнецъ, утвердилъ „вси священници свои“ и „ереси отсѣклъ отъ святыя церкви“ [2]). Въ Повѣсти Симеона суздальца говорится о томъ, какъ византійскій императоръ вмѣстѣ съ патріархомъ настаивалъ передъ великимъ княземъ, чтобы онъ отпустилъ Исидора на соборъ „утверженія ради православныя вѣры“, а вел. князь, несмотря на это, отговаривалъ митрополита и даже доказывалъ ему, что „по соборнымъ правиломъ не подобаетъ быти осмому собору“ [3]). Въ похвалѣ великому князю, которою заканчивается эта повѣсть, авторъ прославляетъ его за то, что онъ „отсѣклъ отъ святыя церкви ересь и урѣзалъ класъ буйства латынскаго“ [4]). Тѣ же препятствія ставитъ Исидору великій князь и по другому произведенію подъ названіемъ О Сидорѣ митрополитѣ, какъ пріиде изъ Царьграда на Москву. Вел. князь говоритъ митрополиту, „да не поидетъ на съставленіе осмаго събора латиньскаго, ниже съблазнится въ ересехъ ихъ, и възбраняше ему о сихъ“. Василій Васильевичъ величается здѣсь ревнителемъ благочестія и споспѣшникомъ истинѣ и этотъ титулъ находитъ себѣ оправданіе въ образѣ дѣйствій его послѣ возвращенія Исидора съ собора. Великій

---

[1]) В. Малининъ, стр. 90.
[2]) Тамъ же, стр. 98—99.
[3]) У В. Малинина, стр. 102—103.
[4]) Тамъ же, стр. 113.

князь, узнавъ о содержаніи грамоты къ нему отъ папы Евгенія, „позна Исидора волкохыщнаго ересь и тако не пріатъ и благословеніа отъ рукы его и латынскымъ ересным̀ъ прелестникомъ нарече его и, скоро обличивъ, посрами его, и вмѣсто пастыря и учителя волкомъ назва его, і скоро повелѣ съ митропольскаго стола съврещи его“ [1]). И далѣе говорится, что великій князь повелѣлъ Исидору пребывать въ монастырѣ и тамъ ожидать соборнаго о себѣ рѣшенія.

Отсюда видно, что всѣ указанныя произведенія присваиваютъ великому князю, въ той или иной формѣ, въ тѣхъ или другихъ выраженіяхъ, значеніе защитника православія. Они говорятъ о его вмѣшательствѣ въ дѣла вѣры и церкви, и разсматриваютъ это вмѣшательство, какъ вполнѣ законное, желательное и достойное похвалы. Слѣдовательно, съ точки зрѣнія этихъ памятниковъ область, принадлежащая князю, не ограничивается одними свѣтскими дѣлами, но простирается и на дѣла церкви. Участіе его въ этихъ дѣлахъ выразилось въ слѣдующемъ: 1) вел. князь обличилъ митрополита т. е. открылъ и доказалъ его измѣну православію, 2) онъ лишилъ его митрополичьяго стола и подвергъ принудительному заключенію въ монастырѣ, 3) взялъ на себя починъ созванія церковнаго собора для суда надъ митрополитомъ.

Таковы идеи разсмотрѣнныхъ памятниковъ. Но насколько все это можно считать новостью, возникшею подъ вліяніемъ Флорентійской уніи, представляется еще вопросомъ. Значеніе защитника православія приписывалось великому князю съ самаго начала русской письменности. Еще митрополитъ Никифоръ возлагалъ на князя обязанность не пускать волка въ стадо Христово [2]), а инокъ Акиндинъ требовалъ отъ князя принятія мѣръ къ тому, чтобы святители имѣли „добръ разумъ божественныхъ писаній“ и не были святителями только по имени. По обстоятельствамъ времени, которыми было

---

[1]) В. Малининъ, прил., стр. 115—116, 125.

[2]) Ср. приведенныя выше слова повѣсти: „волкомъ назва его“; въ Никон. лѣт.: „злымъ и губительнымъ волкомъ назва его“ П. С. Л. т. XII, стр. 41.

продиктовано посланіе Акиндина, это означало принятіе со стороны князя дѣйствительныхъ мѣръ къ тому, чтобы епископы были во всемъ вѣрны православному ученію и церковнымъ правиламъ, а въ представленіе объ этихъ мѣрахъ входило даже физическое принужденіе. Повѣсти, вызванныя Флорентійской уніей, не прибавили къ этимъ идеямъ, въ сущности, ни одной новой черты. Все, что въ нихъ можно найти объ отношеніи великаго князя къ церкви и къ митрополиту въ частности, только повторяетъ уже знакомыя идеи. Объемъ власти вел. князя, поскольку она касается церковныхъ дѣлъ, остался, по этимъ повѣстямъ, такимъ же, какимъ онъ былъ въ памятникахъ предшествующаго времени. Можно утверждать и больше. Авторы повѣстей, приписывая князю защиту православія, нигдѣ не говорятъ, что это новость, и не хотятъ представить дѣло въ такомъ видѣ. Изъ того, какъ они описываютъ участіе князя въ дѣлѣ Исидора, вовсе не видно, чтобы князь взялъ на себя новую, по ихъ мнѣнію, и неслыханную роль. Скорѣе можно заключить обратное,—что князь только осуществилъ тѣ права или тѣ обязанности въ области церковнаго управленія, которыя за нимъ числились и раньше. Въ повѣстяхъ нигдѣ не видно удивленія передъ дѣйствіями великаго князя; авторы относятся къ нимъ, какъ къ явленіямъ вполнѣ нормальнымъ, обычнымъ и знакомымъ. Еслибы, на-оборотъ, они представлялись ненормальными, необычными, еслибы князь, совершая ихъ, принялъ на себя, по мнѣнію современниковъ, совершенно новую, неслыханную роль, то авторамъ повѣстей пришлось бы оправдывать его, пришлось бы доказывать его права на эти дѣйствія. Ничего этого мы не видимъ, и потому приходится заключить, что участіе въ дѣлахъ церкви, которое приписываютъ повѣсти великому князю, онѣ разсматриваютъ, не какъ новое, а какъ уже ранѣе пріобрѣтенное имъ право.

Можно было бы подумать, что вліяніе Флорентійской уніи на литературныя идеи объ объемѣ княжеской власти выразилось въ томъ, что право князя на участіе въ дѣлахъ церкви, признаваемое за нимъ и раньше, благодаря этому событію упрочилось за нимъ окончательно. Но и этого нѣтъ. Какъ до княженія Василія Темнаго у насъ существовало два направленія—одно, признававшее вмѣшательство князя

въ церковныя дѣла, и другое, отрицавшее за нимъ право на такое вмѣшательство,—такъ и послѣ этого, въ XV, XVI и XVII вѣкахъ, оба эти направленія продолжали существовать и имѣли каждое своихъ видныхъ представителей. Слѣдовательно, если оставаться въ области однихъ только литературныхъ явленій и не касаться того, какое значеніе имѣла Флорентійская унія для фактическихъ отношеній между государствомъ и церковью въ Россіи, то вліяніе уніи можно видѣть единственно въ томъ, что она подчеркнула и усилила права князя въ области церкви. Показавъ безспорную полезность этихъ правъ для самой церкви, событія, сопровождавшія унію, пріобрѣли этимъ правамъ, быть можетъ новыхъ сторонниковъ и надолго укрѣпили въ нѣкоторой части общества мысль о ихъ нераздѣльности съ самымъ существомъ княжеской власти.

Другимъ памятникомъ политическихъ идей того времени являются многочисленныя посланія митрополита Іоны [1]). Они представляютъ интересъ, прежде всего, по личности ихъ автора. Іона былъ, послѣ долгаго промежутка, митрополитъ изъ русскихъ и, кромѣ того, былъ поставленъ не константинопольскимъ патріархомъ, а соборомъ русскихъ епископовъ. Онъ, такимъ образомъ, на себѣ самомъ испыталъ дѣйствіе усилившейся (или образовавшейся) самостоятельности русской церкви и ея независимости отъ церкви константинопольской. Но авторитетъ Іоны признавали не всѣ: у него былъ соперникъ въ лицѣ Григорія, митрополита литовскаго, и ему приходилось оспаривать права Григорія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, доказывать собственныя права на митрополію. Затѣмъ, въ его посланіяхъ гораздо больше, чѣмъ въ произведеніяхъ, посвященныхъ Флорентійской уніи, видны слѣды общаго политическаго міросозерцанія. Все это, вмѣстѣ взятое, даетъ основаніе разсчитывать, что въ его посланіяхъ будетъ удѣлено значительное вниманіе вопросу о правахъ великаго князя въ области церкви.

Въ посланіяхъ митрополита Іоны нигдѣ не выражается его сочувствіе ученію о богоустановленности княжеской власти.

---

[1]) О немъ см. А. Горскій, Св. Іона, митр. кіевскій и всея Россіи Приб. къ твор. св. отцевъ 1846, ч. IV, стр. 221—276.

Его роль въ распрѣ Василія Темнаго съ Шемякою и его отношеніе къ другимъ дѣламъ государственнымъ [1]) давали, разумѣется, не одинъ разъ удобный поводъ высказать мысль о божественномъ происхожденіи княжеской власти. Тѣмъ не менѣе этой мысли мы у него не встрѣчаемъ, хотя есть всѣ основанія думать, что онъ ее раздѣлялъ. Судить такъ можно потому, что эта мысль нѣсколько разъ выражена въ соборномъ посланіи русскаго духовенства (1447 г.) къ Дмитрію Шемякѣ, въ составленіи котораго, по всей вѣроятности, Іона (тогда епископъ рязанскій) принималъ дѣятельное участіе. Тамъ, обращаясь къ Шемякѣ, духовенство говоритъ: „А Божіею благодатію и неизреченными его судбами, братъ твой старѣйшій князь великій опять на своемъ государствѣ: понеже кому дано что отъ Бога, и того не можетъ у него отняти никто". И ниже оно обвиняетъ Шемяку въ суетномъ желаніи „слышатися зовому и именовану быти княземъ великимъ, а не отъ Бога дарованно" [3]). Если правда, что митрополитъ Іона держался такого же мнѣнія по этому вопросу, т. е. что онъ признавалъ богоустановленность княжеской власти, то любопытно, что идею богоустановленности онъ прилагалъ и къ духовной власти. Въ посланіи къ новгородцамъ онъ убѣждалъ ихъ быть покорными своему владыкѣ архіепископу Евѳимію, „понеже отъ Бога поставленъ есть святитель и учитель и пастырь душамъ христіанскымъ, и намѣстникъ есть самого Владыки нашего Христа; и молебникъ о душахъ человѣчьскихъ, и область имѣеть святыхъ апостолъ... И того ради, сынове, въздайте ему честь и повиновеніе, яко самому Христу, и о томъ имате пріяти мзду отъ Бога временно же и будуще" [4]). Здѣсь на епископа т. е. даже не на центральную, а на мѣстную духовную власть перенесены всѣ тѣ признаки, которые обычно усвояются князю: епископъ получаетъ власть отъ Бога, онъ есть намѣстникъ Бо-

[1]) См. напр. А. И., I, № 51.

[2]) На участіе Іоны въ составленіи соборнаго посланія указываетъ, между прочимъ, сходство въ отдѣльныхъ выраженіяхъ между нимъ и посланіями м. Іоны.

[3]) А. И., I, № 40, стр. 77 и 79.

[4]) А. И., I, № 44, стр. 91—92.

жій на землѣ, честь, воздаваемая ему, переносится на самого Христа. Это сильно сближаетъ митр. Іону съ защитниками идеи о церковной независимости; но вмѣсто развитія этой идеи мы встрѣчаемъ у него ученіе о церковно-религіозной власти князя.

Первый пунктъ этого ученія составляетъ мысль о защитѣ православія, какъ существенной и неотъемлемой обязанности князя. Въ посланіи 1459 г. къ новгородскому архіепископу, разсказывая объ отступничествѣ Исидора, митр. Іона говоритъ, что „всемилостивый Богъ вразумилъ... господина нашего великого господаря, благочестиваго и благороднаго великого князя Василья Васильевича, о Святѣмъ Дусѣ сына нашего, по изначалству великаго его благородства отъ того святаго и великого князя Владиміра, о православнѣй святѣй вѣрѣ христіанстѣй веліе попеченіе имѣти, какъ бы далъ Богъ въ его отчинѣ, въ рустѣй земли, непорушно было ничтоже до Божіей воли и до кончины вѣка [1]). А въ грамотѣ 1451 г. къ кіевскому князю Александру Владиміровичу онъ говоритъ о томъ, какъ в. к. Василій Васильевичъ „поборалъ по Божьей церкви, и по законѣ и по всемъ православномъ христіанствѣ и по древнему благолѣпію“ [2]). По ревности, которую проявилъ великій князь въ дѣлѣ Исидора, митрополитъ сравниваетъ его съ царемъ Константиномъ и съ равноапостольнымъ княземъ Владиміромъ, и называетъ „ревнителемъ благочестія“ [3]). Тѣ, кто смотрятъ на Флорентійскую унію и на паденіе Константинополя, какъ на событія, повлекшія за собой измѣненіе въ характерѣ власти московскаго великаго князя, склонны въ этихъ эпитетахъ и въ идеяхъ, которыя они выражаютъ, видѣть вліяніе обоихъ событій, тѣмъ болѣе, что значительная часть посланій митрополита Іоны написана послѣ взятія Константинополя турками [4]). Но не трудно убѣдиться, что на самомъ дѣлѣ этого вліянія здѣсь нѣтъ. Еслибы митрополитъ Іона пришелъ къ своему

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, стр. 642.
[2]) Р. И. Б., т. VI, стр. 559.
[3]) Тамъ же, стр. 559 и 647.
[4]) М. Дьяконовъ, Власть московскихъ государей, стр. 54—55.

взгляду на защиту православія, какъ на важную обязанность московскаго князя, подъ вліяніемъ тѣхъ обстоятельствъ, которыя вызвала Флорентійская унія на Руси, и потому, что онъ перенесъ на московскаго князя то представленіе, которое до этого времени соединялось съ византійскимъ императоромъ, то онъ долженъ былъ бы возложить эту обязанность только на московскаго князя и больше ни на кого. Между тѣмъ мы видимъ, что ту же самую задачу въ отношеніи церкви онъ возлагаетъ и на другихъ князей. Въ упомянутомъ уже посланіи къ кіевскому князю Александру Владиміровичу онъ выражаетъ радость, что тотъ явилъ себя, какъ „поборатель по Божьей церкви и по законѣ, и заступникъ всему православному христіяньству“, и убѣждаетъ князя, „да имаши о томъ попеченіе, яко да въспріиметъ Божія церковь древнее свое благолѣпіе“ [1]). Кіевскій князь, по взглядамъ московскихъ людей, не только не имѣлъ никакихъ правъ на ожидавшееся тогда наслѣдство послѣ византійскаго императора, но онъ до нѣкоторой степени былъ даже соперникомъ московскихъ государей; поэтому возложеніе на него задачи по охранѣ правовѣрія никакъ не могло быть слѣдствіемъ тѣхъ событій, которыя произошли въ Россіи послѣ Флорентійской уніи. Если тѣмъ не менѣе митр. Іона возлагаетъ на него эту задачу и дѣлаетъ это въ тѣхъ же выраженіяхъ, которыя онъ употребляетъ, говоря о своемъ, московскомъ великомъ князѣ, то это можетъ быть объяснено не вліяніемъ какихъ нибудь внѣшнихъ обстоятельствъ, а исключительно его собственными церковно-политическими воззрѣніями. Очевидно, митрополитъ Іона держался вообще того взгляда, что всякому государю помимо верховной власти въ государственныхъ дѣлахъ принадлежитъ еще по праву нѣкоторое участіе въ дѣлахъ церковныхъ, въ формѣ ли заботы о благоденствіи церкви или въ формѣ высшаго руководительства ея судьбами. Это и было причиной того, что онъ не только оправдывалъ попеченіе

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, стр. 562—563. Ср. сходныя идеи въ похвальномъ словѣ инока Ѳомы, гдѣ видимъ, какъ отголосокъ Флорентійскаго собора, возвеличеніе тверского князя. Н. Лихачевъ, Инока Ѳомы слово похвальное, 1908, стр. 1—4, 11—15. Ср. В. Иконниковъ, Опытъ русск. исторіогр., II, 2, стр. 1807—8.

в. к. Василія Васильевича о церкви, но и требовалъ такого же попеченія отъ кіевскаго князя.

Вторымъ пунктомъ ученія о церковной власти князя является мысль, что князь есть исполнитель церковныхъ законоположеній. Великаго князя Василія Васильевича митр. Іона называетъ „мудрымъ изыскателемъ святыхъ правилъ богоуставнаго закона". Описывая его дѣйствія въ области церкви, онъ говоритъ, что великій князь совершалъ эти дѣйствія „по изысканію святыхъ правилъ" или „изыскавше святыхъ Отецъ писаній и по божественнымъ священнымъ правиломъ" [1]). Изъ этихъ словъ видно, что князь дѣйствуетъ въ церкви не по собственному усмотрѣнію и не проявляетъ себя, какъ ничѣмъ не ограниченный распорядитель ея судьбами; если онъ взялъ на себя попеченіе о ней, то онъ вмѣстѣ съ тѣмъ подчинился ея законоположеніямъ и ограничилъ ими свою власть. Всѣ мѣры, принимаемыя имъ для охраны православія и для внѣшняго благоустройства церкви, представляются не чѣмъ инымъ, какъ исполненіемъ божественныхъ правилъ; прежде, чѣмъ рѣшиться на ту или другую мѣру, князь испытываетъ ее со стороны ея соотвѣтствія этимъ правиламъ. Выраженія, въ которыхъ Іона высказываетъ свою мысль, сильно напоминаютъ извѣстныя намъ выраженія церковнаго устава св. Владиміра, гдѣ проводится та же мысль о подчиненіи князя церковнымъ правиламъ. Возможно, что уставъ оказалъ на Іону свою долю вліянія,—тѣмъ болѣе, что какъ-разъ въ этихъ мѣстахъ его посланій встрѣчается сравненіе в. князя Василія Васильевича съ св. Владиміромъ.

Въ чемъ же именно проявляется дѣятельность великаго князя въ области церкви? Посланія м. Іоны указываютъ нѣсколько видовъ его дѣятельности. Великій князь возбраняетъ митрополиту Исидору идти на соборъ, а когда это не дѣйствуетъ, онъ беретъ съ Исидора клятвенное обѣщаніе „не принести нова ничего, въ супротивье нашему православію" [2]). Исидоръ не исполнилъ обѣщанія и, вмѣсто благочестія, нанесъ „развращеніе святѣй церкви, великому

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 647 и 662.

[2]) Посланія 1460—1461 г. къ смоленскому и къ черниговскому епископамъ. Р. И. Б., т. VI, ст. 660 и 666.

православію русскіа земля“; за это великій князь лишилъ его митрополіи и заточилъ въ монастырь [1]. Какъ „нѣкій удъ гнилъ“, Исидоръ велѣніемъ великаго князя былъ отторгнутъ отъ здраваго тѣла русской церкви [2]. Далѣе, великій князь созываетъ церковные соборы. Іона говоритъ объ этомъ въ такихъ выраженіяхъ: „господинъ нашъ князь великій Василей Васильевичь и сынъ его князь великый Иванъ Васильевичь, събравъ насъ своихъ богомольцевъ, архіепископовъ и епископовъ, и честнѣйшихъ архимандритовъ, и преподобныхъ игуменовъ, и все съединеніе церковное“...; в. князь „съзываетъ архіепископы и вся епископы великодръжавныхъ земль своихъ руськіе митрополіи... створше зборъ великъ“; „съзвавъ архіепископы и епископы и все великое Божіе священство всее своея великіа русскіа дръжавы...“ [3]. Во всѣхъ трехъ грамотахъ, изъ которыхъ выписаны эти мѣста, рѣчь идетъ не о разныхъ соборахъ, а объ одномъ и томъ же; поэтому и выраженія эти нужно разсматривать, какъ взаимно дополняющія другъ друга. Между ними и на самомъ дѣлѣ нѣтъ никакого противорѣчія: всѣ они говорятъ, что князь „созываетъ“ или „собираетъ“ соборы, и это нужно понимать, не какъ исполненіе чьего то чужого рѣшенія, а какъ самостоятельный починъ. Князь рѣшаетъ вопросъ о необходимости созвать соборъ, созываетъ его и опредѣляетъ предметъ его занятій.

Наконецъ, къ дѣятельности великаго князя въ области церковнаго управленія относится его участіе въ поставленіи духовныхъ властей—епископовъ и митрополитовъ. Объ этомъ участіи митрополитъ Іона говоритъ въ своихъ грамотахъ неоднократно, но формулируетъ онъ его не всегда одинаково. Сообщая о своемъ поставленіи въ митрополиты, онъ говоритъ, что его поставилъ соборъ „по думѣ“ великаго князя, или что онъ поставленъ „по начатію о Бозѣ дѣйствующаго великого князя“, или „по совѣту самодержца“; въ другихъ случаяхъ онъ говоритъ, что это было сдѣлано „волею великого самодръжства“, или просто, что в. к. Василій Васильевичъ съ своимъ сыномъ „поставили“ его

[1] Тамъ же, ст. 654.
[2] Тамъ же, ст. 621.
[3] Тамъ же, ст. 634, 647, 662.

на митрополію [1]). Чѣмъ объясняется такая неустойчивость въ выборѣ выраженій? Опредѣляя степень участія великаго князя въ этомъ дѣлѣ, Іона перебралъ, кажется, всѣ возможныя формулы, начиная съ той, которая удѣляетъ князю только совѣщательный голосъ, и кончая тѣми, гдѣ князь беретъ на себя иниціативу или единолично приводитъ дѣло въ исполненіе. Какъ историческій документъ, посланія м. Іоны оставляютъ читателя, въ этомъ отношеніи, безъ всякой опоры: по нимъ возстановить картину избранія митрополита было бы очень трудно. Между тѣмъ нѣтъ сомнѣнія, что Іона прекрасно зналъ, какъ было дѣло, и какъ именно выразилось участіе въ немъ великаго князя. Если онъ, тѣмъ не менѣе, проявляетъ колебаніе, то для этого, надо думать, были свои причины. Отмѣтимъ, что подобное же колебаніе замѣтно и у всего современнаго ему высшаго духовенства. Въ соборной грамотѣ епископовъ (1459 г.) о вѣрности ихъ митрополиту Іонѣ они выражаютъ намѣреніе не отступать и отъ преемника его на каѳедрѣ, который будетъ поставленъ „по повелѣнію господина нашего великого князя Василія Васильевича, русскаго самодръжца". А въ 1461 г., извѣщая тверского владыку о кончинѣ митрополита Іоны, епископы въ своей соборной грамотѣ сообщаютъ, что почившій избралъ себѣ преемника, „обговоривъ (т. е. по совѣту) съ своимъ сыномъ съ великимъ княземъ" [2]). Очевидно, составители соборныхъ грамотъ также затруднялись точно опредѣлить роль великаго князя въ избраніи митрополита. Причину этого нужно искать во взглядахъ общества на значеніе этой роли. По взглядамъ м. Іоны, какъ и по взглядамъ современнаго ему духовенства, князю принадлежитъ нѣкоторая доля участія въ избраніи митрополита (и, можетъ быть, епископовъ вообще), но это участіе не выливается ни въ какія опредѣленныя формы, не порождаетъ никакихъ правовыхъ отношеній съ опредѣлен-

---

[1]) Р.И.Б., т. VI, ст. 540, 648, 662; А. И., т. I, стр. 95 (напечатано съ ркп. XVI в., гдѣ было сначала: по волѣ, а потомъ исправлено: по совѣту).

[2]) Р. И. Б., т. VI, ст. 630 и 686.—Составленный въ половинѣ XV в. чинъ поставленія епископа (А. Э., I, № 375=Р. И. Б., т. VI, № 52), который преосв. Филаретъ приписываетъ м. Іонѣ (Обзоръ р. д. лит. стр. 109), даетъ нѣкоторое участіе князю, хотя и очень незначительное. А. Э., стр. 469, 470. Впрочемъ, редакторы Р. И. Б. относятъ чинъ къ 1423 г.

нымъ содержаніемъ. Оно имѣетъ не юридическій, а нравственный характеръ, при которомъ формѣ придается второстепенное значеніе. Князь обсуждаетъ этотъ вопросъ вмѣстѣ съ митрополитомъ или съ соборомъ, обѣ стороны проникнуты сознаніемъ важности вопроса, и готовы на взаимныя уступки, и разница между совѣтомъ и приказаніемъ незамѣтно стирается. Когда вопросъ рѣшенъ, кандидатъ на каѳедру избранъ,—трудно установить мѣру участія въ этомъ дѣлѣ духовной и гражданской власти. Но во всякомъ случаѣ замѣщеніе каѳедры не можетъ состояться безъ ближайшаго участія въ этомъ великаго князя.

Для полной характеристики взглядовъ м. Іоны надо упомянуть еще, что онъ чрезвычайно рѣдко прилагаетъ къ великому князю титулъ „самодержавнаго“ — гораздо рѣже, чѣмъ онъ встрѣчается въ разсмотрѣнныхъ повѣстяхъ. И изъ употребленія этого титула нельзя заключить, что м. Іона соединялъ съ нимъ мысль о границахъ власти великаго князя и, въ частности, о его правѣ на участіе въ церковномъ управленіи. Такъ, въ грамотѣ 1448 г. литовскимъ князьямъ и народу Іона, сообщая о своемъ поставленіи на соборѣ русскихъ іерарховъ, говоритъ, что „волею великаго самодръжавства то учинилось“ [1]). Самодержавство здѣсь имѣетъ только значеніе титула безъ какого либо опредѣленнаго содержанія.

Такимъ образомъ, церковно-политическія воззрѣнія митрополита Іоны заключаются въ томъ, что онъ не ограничиваетъ власть великаго князя и, вообще, всякаго государя одними свѣтскими дѣлами, но возлагаетъ на него задачи религіознаго характера, предоставляетъ ему участіе въ дѣлахъ церковныхъ. Другими словами, онъ соединяетъ въ рукахъ князя верховную государственную и высшую церковную власть. Князю принадлежитъ попеченіе о православной вѣрѣ, и онъ принимаетъ участіе въ церковномъ управленіи: созываетъ соборы, избираетъ и увольняетъ митрополитовъ. Во всѣхъ этихъ дѣлахъ князь поступаетъ согласно существующимъ церковнымъ законоположеніямъ, но его участіе не всегда имѣетъ строго опредѣленныя формы и

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 540.

носитъ иногда скорѣе нравственный, чѣмъ правовой характеръ. Эти взгляды м. Іоны вполнѣ сходятся съ идеями повѣстей и сказаній, посвященныхъ Флорентійской уніи, и такъ же, какъ тамъ, они связаны съ уніей только внѣшнимъ образомъ. Взгляды эти не вызваны уніей и не въ первый разъ высказываются въ русской письменности; они тѣсно связаны съ цѣлымъ направленіемъ политической мысли, достаточно выразившимся уже въ предшествующіе вѣка, непосредственно къ нему примыкаютъ и его развиваютъ. Развитіе это выразилось въ томъ, что права князя въ области церковнаго управленія, о которыхъ прежде говорилось въ общихъ выраженіяхъ, теперь т. е. въ повѣстяхъ объ уніи и у митр. Іоны опредѣляются болѣе подробно. Памятники прежняго времени говорили вообще объ обязанности князя охранять церковь, и только Акиндинъ выдвигалъ его право суда надъ митрополитомъ; въ повѣстяхъ же и у митр. Іоны указываются, кромѣ этого права, еще и другія права князя: 1) созваніе церковнаго собора и 2) участіе въ избраніи митрополита. Самъ митрополитъ Іона не смотрѣлъ на участіе великаго князя въ церковномъ управленіи, какъ на неслыханную новость. Изъ всѣхъ его грамотъ и посланій съ несомнѣнностью вытекаетъ, что онъ видѣлъ въ дѣятельности князя въ этомъ направленіи явленіе вполнѣ нормальное, освященное стародавними обычаями, а объ избраніи митрополита онъ прямо говоритъ, что князь дѣйствовалъ здѣсь, „нашія рускыя земля обыскывая старину“. Слѣдовательно, объ идеяхъ м. Іоны можно сказать тоже, что и объ идеяхъ повѣстей: Флорентійская унія и паденіе Византіи не вызвали ихъ, а только усилили и привели къ большей опредѣленности, по сравненію съ идеями предшествующаго времени [2]).

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 560.

[2]) Кромѣ разсмотрѣнныхъ памятниковъ, паденіе Константинополя вызвало въ нашей письменности еще рядъ сказаній о взятіи Царяграда, но въ этихъ сказаніяхъ нѣтъ ровно ничего о предѣлахъ или о характерѣ власти великаго князя. О Руси вообще говорится въ сказаніяхъ только для того, чтобы указать на ея величіе или привести пророчество о будущей побѣдѣ „русскаго рода“ надъ Измаиломъ. См. В. Яковлевъ, Сказанія о Царѣградѣ, 1868, стр. 54 и 114.

ГЛАВА IV.

Время Ивана III и Василія III.

1. Писатели внѣ господствующихъ направленій.

Въ исторіи русскихъ государственныхъ идей княженія Ивана III и Василія III образуютъ одну неразрывную эпоху. Характернымъ для нея является то обстоятельство, что всѣ главнѣйшія, наиболѣе выдающіяся политическія ученія, возникшія въ это время, имѣли своей отправной точкой нѣкоторые опредѣленные вопросы, около которыхъ сосредоточивался тогда интересъ всего общества или, по крайней мѣрѣ, передовой его части. Можно назвать три такихъ вопроса: 1) наказаніе еретиковъ, 2) монастырскія имущества и 3) всемірно-историческое значеніе Руси. Вопросы эти можно не считать политическими въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, но обсужденіе ихъ въ литературѣ привело къ построенію цѣлаго ряда политическихъ системъ, различныхъ по своему направленію и затрагивающихъ самыя разнообразныя политическія темы.

Литература не сразу, однако, перешла къ обсужденію этихъ вопросовъ. Кромѣ ученій, дающихъ тонъ всей эпохѣ, можно указать за тотъ же періодъ и такія, которыя не принадлежали ни къ одному изъ господствующихъ направленій и продолжали развивать темы, доставшіяся имъ отъ предшествующихъ поколѣній. Слѣды этихъ ученій мы находимъ въ писаніяхъ митрополита Ѳеодосія, митрополита Филиппа и ростовскаго архіепископа Вассіана Рыло.

Митрополитъ Ѳеодосій, преемникъ на каѳедрѣ м. Іоны, былъ очень дѣятельный пастырь. Онъ своими посланіями охранялъ православную русскую церковь отъ поползновеній

на нее кіевскаго митрополита уніата Григорія, онъ заботился о поднятіи нравственнаго уровня приходскаго духовенства, онъ же отстаивалъ начало независимости церкви и церковныхъ учрежденій [1]). Въ его грамотѣ 1463 г. въ Новгородъ заключается запрещеніе новгородцамъ вступаться „въ владычни суды, ни въ которые дѣла". Грамота написана въ то время, когда Новгородъ еще не подчинялся великому князю московскому, и потому изложенное въ ней ученіе не относится прямо къ вопросу объ объемѣ княжеской власти, но оно затрагиваетъ этотъ вопросъ косвенно. Въ грамотѣ читаемъ: „Аще ли который отъ тѣхъ игуменъ, или попъ, или чернець иметъ отъиматися мірскими властелины отъ святителя, таковаго божественаа и священнаа правила извергаютъ и отлучаютъ; а кто по нихъ иметъ въступатися, того не благословляютъ". Очевидно, среди новгородскаго духовенства было стремленіе выйти изъ подъ зависимости отъ своего владыки, и съ этой цѣлью игумены, попы и чернецы закладывались за сильныхъ людей—можетъ быть, за новгородскихъ же посадниковъ. Θеодосій рѣшительно это запрещаетъ. Всякому клирику, который сталъ бы искать себѣ защиты у мірского властелина, онъ угрожаетъ изверженіемъ изъ священнаго сана и даже отлученіемъ, а самому властелину—неблагословеніемъ т. е. низшей степенью церковнаго наказанія. Этимъ косвенно устанавливается то начало, что мірская власть, кому бы она ни принадлежала, не можетъ простираться на членовъ клира, которые навсегда подчинены, въ отношеніи суда и управленія, своему духовному владыкѣ. Въ той же грамотѣ м. Θеодосій говоритъ и о неприкосновенности имущественныхъ правъ церкви. „А что села, и земли, и воды, и пошлины церковныя, и во то посадники, и тысяцкіе, и бояре Великого Новагорода не въступаются ни о чемъ... А вы бы мои дѣти, посадники и тысяцкіе и бояре Великого Новагорода, не въступалися въ церковныи пошлины, ни

[1]) Голубинскій, Ист. русск. церкви, т. II, стр. 520—523; А. Горскій, Митрополиты московскіе со времени раздѣленія митрополіи, Приб. къ твор. св. отцовъ, 1857, ч. XVI, стр. 210—220.

въ земли, ни въ воды; блюлися бы казни святыхъ правилъ“ [1]).

Можно предположить, что такое же запрещеніе и съ такой же санкціей митр. Θеодосій выставилъ бы и по отношенію къ великому князю, еслибъ тотъ вздумалъ посягнуть на церковныя имущества и пошлины. Вопросъ поставленъ принципіально, со ссылкой на божественныя и священныя правила, а эти правила, на которыя ссылался еще св. Владиміръ, гораздо больше направлены противъ князей, чѣмъ противъ людей менѣе сильныхъ. Митрополита Θеодосія слѣдуетъ, поэтому, причислить къ тому направленію, видными представителями котораго до него были м. м. Кипріанъ и Фотій, и которое, защищая свободу церкви, запрещаетъ князю какое бы то ни было вмѣшательство въ ея дѣла.

Тѣ же взгляды находимъ и въ произведеніяхъ митрополита Филиппа (1464—1473). Произведенія эти, съ точки зрѣнія развитія политическихъ идей, представляютъ вообще значительный интересъ. Въ нихъ излагается извѣстное ученіе о покореніи власти князя, съ обычной ссылкой на посланіе ап. Павла, но съ нѣкоторымъ измѣненіемъ противъ того, какъ это ученіе излагалось раньше. О покореніи князю митр. Филиппъ говоритъ въ нѣсколькихъ своихъ посланіяхъ въ Новгородъ, который задумалъ тогда, чтобъ избѣжать зависимости отъ Москвы, добровольно подчиниться польскому королю. Новгородцы, слѣдовательно, выбирали между властью великаго князя и властью короля. Ихъ нельзя было убѣдить одною ссылкой на то, что надо Бога бояться и князя чтить, и что всякій, противящійся власти, противится Божію повелѣнію: они вѣдь не отвергали власть, а только отдавали предпочтеніе одной власти передъ другой—выбирали ту, которую считали болѣе для себя удобной, а такъ какъ всѣ сущія власти отъ Бога учинены суть, то ясно, что, съ этой точки зрѣнія, они и не совершали никакого преступленія. Поэтому мы видимъ, что митр. Филиппъ не довольствуется выписками изъ св. Писанія и подкрѣ-

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 697—698. Тѣ же мысли, но въ болѣе слабой редакціи, выражены въ посланіи м. Θеодосія псковичамъ, тамъ же, № 98. Объ обстоятельствахъ, при которыхъ были написаны оба посланія см. преосв. Макарій, Ист. р. ц., т. VI, стр. 53—54.

пляетъ свое ученіе еще и другими соображеніями. Въ своихъ посланіяхъ [1]) онъ старается внушить новгородцамъ, что измѣна великому князю будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ измѣной православію. Затѣмъ онъ разъясняетъ ученіе ап. Павла тѣмъ, что рядомъ съ нимъ ставитъ понятіе старины. „А отъ своего бы есте господина отъ великого князя, отчича и дѣдича, не отступали, а къ латыньскому бы есте господарю не приступали... а держали бы ся есте своея старины", пишетъ митрополитъ [2]). Въ другомъ посланіи онъ выражается еще опредѣленнѣе: „И вы, сынове, смиритесь подъ крѣпкую руку благовѣрнаго и благочестиваго государя Рускыхъ земль, подъ своего господина подъ великого князя Ивана Васильевича всея Руси, по великой старинѣ вашего отчича и дѣдича, по реченному Павломъ Христовымъ апостоломъ, вселеньскымъ учителемъ: всякъ повинуяйся власти, Божію повелѣнію повинуется, а противляяйся власти, Божію повелѣнію противится" [3]). Итакъ, на вопросъ, которая же власть отъ Бога, которой же власти слѣдуетъ повиноваться, митр. Филиппъ отвѣчаетъ вполнѣ опредѣленно: отъ Бога та власть, и той власти надо повиноваться, которой повиновались отцы и дѣды, которая есть власть по старинѣ. Несомнѣнно, что это есть значительный шагъ впередъ въ развитіи ученія о богоустановленности княжеской власти. Новое понятіе, введенное въ него, сильно содѣйствовало его уясненію и дало возможность дѣлать изъ него болѣе опредѣленные, чѣмъ прежде, выводы. Въ числѣ другихъ могъ бы быть сдѣланъ изъ него выводъ объ объемѣ княжеской власти. Поводъ для такого вывода, конечно, былъ. Во время второго похода на Новгородъ, новгородцы, били челомъ, чтобы великій князь „далъ крѣпость своей отчинѣ Великому Новугороду, крестъ бы поцѣловалъ"; но Иванъ III „отрече то: „не быти моему цѣлованію". Тогда новгородцы просили, чтобы бояре цѣловали къ нимъ, но великій князь и то „отмолвилъ"; просили, чтобы намѣстнику своему

---

[1]) П. С. Л., т. XII, стр. 127—128 (=Собр. гос. грам. и дог., т. II, № 18), А. И., т. I, №№ 280 и 281.

[2]) А. И., I, стр. 514.

[3]) А. И., I, стр. 517.

велѣлъ цѣловать, „онъ же и того не учинилъ". Взамѣнъ этого великій князь добился, что новгородцы сами цѣловали къ нему крестъ, а при цѣлованіи они просили, чтобы „великіе князи свою отчину жаловали, какъ имъ Богъ положитъ на сердци, а отчина ихъ Великій Новгородъ своимъ государемъ челомъ бьютъ, а все упованіе покладаютъ на Бозѣ, да на нихъ, на своихъ государехъ" [1]). Разница между тѣми условіями, о которыхъ новгородцы мечтали, и тѣми, на которыя имъ пришлось согласиться, очевидна. Лѣтопись коротко формулируетъ ихъ, когда говоритъ, что великій князь привелъ Новгородъ „во всю свою волю и учинился на немъ государемъ, какъ и на Москвѣ" [2]). Это было въ 1478 году. Посланія митрополита Филиппа писаны, правда, въ 1471 г., въ періодъ перваго похода, но едва ли можетъ быть сомнѣніе, что и тогда новгородцевъ тревожилъ вопросъ, въ какомъ видѣ представляется власть великаго князя московскому обществу, и какова будетъ власть его у нихъ. Митрополитъ Филиппъ имѣлъ полную возможность отвѣтить на этотъ вопросъ. Онъ могъ объяснить имъ, какова власть великаго князя на Москвѣ, и какою она должна быть, если основаніе ея видѣть въ старинѣ. Можетъ быть, такой отвѣтъ и не вполнѣ удовлетворилъ бы новгородцевъ; можетъ быть, выводы, полученные такимъ путемъ изъ понятія старины, не совсѣмъ совпали бы съ дѣйствительностью, но они во всякомъ случаѣ были бы очень интересны. Въ посланіяхъ м. Филиппа мы ихъ не находимъ. Изъ чувства ли политическаго такта или по какимъ-нибудь другимъ соображеніямъ, но въ посланіяхъ къ новгородцамъ онъ совершенно обходитъ вопросъ о характерѣ власти великаго князя, о степени ея неограниченности.

Вопроса этого м. Филиппъ касается — такъ же, какъ его предшественникъ м. Ѳеодосій, только со стороны отношенія государственной власти къ церковнымъ правамъ и дѣлаетъ это (какъ и м. Ѳеодосій) только косвенно, развивая принципъ независимости церкви. Въ посланіи 1467 г. къ новго-

[1]) П. С. Л., т. XII, стр. 182 и 185.

[2]) Тамъ же стр. 187. Разборъ самыхъ переговоровъ между Новгородомъ и Иваномъ III, см. Сергѣевичъ, Древности, т. II, стр. 42—47.

родцамъ [1]) онъ говоритъ о церковныхъ имуществахъ: „святіи вселенстіи събори узаконоположиша, и православніи царіе подтвердиша. и вси благочестіа держателіе присноцамятніи велицiи князи, еже непремѣннаа быти никакоже прежъ порученнаа святѣй Божіи церкви... ни отъ кого же не обидима ниже порушена будутъ, въ вѣки неподвижна“. Возставая противъ новгородскихъ властей, которыя посягаютъ на имущественныя права церкви, митрополитъ находитъ, что новгородцы дѣйствуютъ „чрезъ уставъ божественныхъ и священныхъ правилъ святыхъ Апостолъ и богоносныхъ святыхъ седми соборъ святыхъ Отецъ“, и что это противорѣчитъ постановленіямъ „перваго въ царѣхъ благовѣрнаго царя Константина и всѣхъ православныхъ царій христіанскихъ... о судѣхъ церковныхъ, и о десятинахъ, и о всемъ притяжаніи дому церковнаго“. Прямая цѣль посланія не давала Филиппу возможности примѣнить эти положенія къ вопросу о предѣлахъ власти великаго князя, и можно только сказать, что, оставаясь вѣрнымъ собственному взгляду, онъ долженъ былъ бы понимать эту власть въ ограничительномъ смыслѣ.

Такимъ образомъ, политическія воззрѣнія митрополита Филиппа, поскольку они выражены въ его посланіяхъ, говорятъ только объ основаніяхъ княжеской власти, а не о ея характерѣ. То новое, что онъ внесъ въ ученіе о богоустановленности власти, и его ученіе о свободѣ церкви давали матеріалъ для выводовъ по вопросу о ея предѣлахъ, но этихъ выводовъ мы у него не находимъ.

Политическія воззрѣнія Вассіана Рыло имѣютъ другое содержаніе. Изъ сочиненій, несомнѣнно ему принадлежащихъ [2]), они выражены въ извѣстномъ его посланіи 1481 г. Ивану III на Угру [3]). Въ VI томѣ Русской Ист. Библіотеки издано посланіе (№ 126) какого-то ростовскаго архіепископа къ неизвѣстному князю. Въ рукописи имя архіепископа, какъ

---

[1]) А. И., т. I, № 82 = Р. И. Б., т. VI, № 101.

[2]) Списокъ ихъ см. у М. Сухомлинова, Вассіанъ, современникъ Іоанна III. Изслѣдованія по древней русской литературѣ, 1908. стр. 515.

[3]) П. С. Л., т. VI, стр. 225—230 и т. XII, стр. 203—212.

и имя князя, пропущено, но издатель памятника (А. С. Павловъ) замѣтилъ, что тонъ посланія напоминаетъ Вассіана Рыло. Дѣйствительно, есть несомнѣнное сходство, и въ общемъ тонѣ посланія, и въ отдѣльныхъ выраженіяхъ. Изъ содержанія посланія нельзя вывести, къ какому году оно относится, но главный предметъ его (оно написано противъ брадобритія) даетъ основаніе заключить, что оно составлено въ концѣ XV или въ началѣ XVI вѣка. Изъ всѣхъ же архіепископовъ ростовскихъ за это время [1]) только двое извѣстны въ качествѣ писателей, интересовавшихся нравственными вопросами: это — Θеодосій (впослѣдствіи митрополитъ) и Вассіанъ Рыло. А если принять въ разсчетъ указанное сходство этого посланія съ посланіемъ на Угру, то можно, не опасаясь упрека въ произволѣ, приписать его предположительно именно Вассіану. Тогда этотъ памятникъ явится (условно) вторымъ источникомъ для изученія политическихъ взглядовъ Вассіана.

Посланіе на Угру написано съ цѣлью укрѣпить Ивана III на сраженіе съ татарами и убѣдить его, что ему не слѣдуетъ слушать тѣхъ совѣтниковъ, которые склоняютъ его къ отступленію передъ врагомъ. Отсюда открывается основная тема, выдвинутая Вассіаномъ; это—необязательность для великаго князя совѣтовъ его приближенныхъ. „Пріиде же убо въ слухи наша, яко прежніи твои развратницы не престаютъ шепчюще въ ухо твое лстивая словеса и совѣщаютъ не противитися супостатомъ, но отступити и предати на расхищеніе волкомъ словесное стадо Христовыхъ овецъ“. Вассіанъ проситъ великаго князя: „внимай убо себѣ и всему стаду, въ немъ же тя Духъ Святый постави, о боголюбивый государю вседержавный, молюся твоей дръжавѣ, не послушай совѣта таковаго ихъ“. И даже больше: „Господу глаголющу: аще око твое соблажняетъ тя, исткни е, или рука или нога, отсѣщи повелѣваетъ; не сію же разумѣвай видимую и чювственную руку или ногу, или око, но ближ-

---

[1]) Вотъ ихъ списокъ: Θеодосій 1454—1461, Трифонъ 1462—1467, Вассіанъ Рыло 1467—1481, Іоасафъ 1481—1484, Тихонъ 1489—1503, Вассіанъ Санинъ 1506—1515, Іоаннъ 1520—1525, Кириллъ 1526—1538, Досиθей 1539—1542. П. Строевъ, Списки іерарховъ, стр. 331—332.

нихъ твоихъ, иже совѣтующихъ ти неблагое, отверзи ихъ и далече отгони, сирѣчь отсѣщи и не послушай совѣта ихъ“. Почему Вассіанъ предлагаетъ такъ рѣшительно поступить съ совѣтниками — не только не слушать их, но и отогнать? Нѣтъ сомнѣнія, что онъ вооружается такъ противъ нихъ потому, что онъ не сочувствуетъ ихъ совѣтамъ, находитъ ихъ вредными; будь ихъ совѣты иными, предлагай они не отступленіе передъ врагомъ, а нападеніе, онъ не только не сталъ бы уговаривать великаго князя не слушать ихъ, но, вѣроятно, убѣждалъ бы его въ точности исполнить ихъ совѣты. Уговоры Вассіана, слѣдовательно, не имѣютъ принципіальнаго характера. Нельзя понимать такъ, что онъ вообще не признаетъ за боярами право выступать со своими совѣтами или за великимъ княземъ — право имъ слѣдовать: онъ предлагаетъ ему только отвергать совѣты вредные для государства. Но нельзя, съ другой стороны, отрицать за взглядами Вассіана какое бы то ни было общее значеніе. Если и признать, что онъ возстаетъ только противъ данныхъ совѣтовъ, потому что они вредны, то уже изъ этого одного слѣдуетъ, что послѣднимъ судьею дѣла является великій князь: онъ рѣшаетъ, какіе совѣты полезны, и какіе вредны, и принимаетъ только тѣ, которые находитъ полезными. Право великаго князя принимать и отвергать боярскіе совѣты и даже право слушать или не слушать ихъ едва ли въ то время возбуждало какое нибудь сомнѣніе, хотя уже при сынѣ Ивана III раздавались голоса, осуждавшіе его за то, что онъ рѣшаетъ дѣла самъ-третей, безъ бояръ [1]). Поэтому-то, вѣроятно, Вассіанъ на этой сторонѣ дѣла мало останавливается; но въ посланіи его все-таки можно найти на этотъ счетъ интересныя сопоставленія уже знакомыхъ положеній. Именно, необязательность для князя боярскихъ совѣтовъ онъ ставитъ въ связь съ богоустановленностью княжеской власти и съ отвѣтственностью князя передъ Богомъ. Только-что было приведено мѣсто изъ посланія на Угру, гдѣ Вассіанъ говоритъ, что великаго князя „Духъ Святый постави“. Онъ выражается еще рѣшительнѣе и соединяетъ мысль о богоустановленности княжеской власти съ мыслью о слу-

---

[1]) А. Э., т. I, стр. 142.

женіи князя идеѣ правды: „Тѣмъ же пророчески рещи, Богомъ утверженный царю: напрязи и спѣй и царствуй истинны ради и кротости и правды, и наставитъ тя чюднѣ десница твоя; и престолъ твой правдою и кротостію и судомъ истиннымъ совершенъ есть, и жезлъ силы послетъ ти Господь отъ Сіона, и одолѣеши посреди врагъ твоихъ. Тако глаголетъ Господь: Азъ воздвигохъ тя царя правды, призвахъ тя правдою и пріахъ тя за десную руку и укрѣпихъ тя, да послушаютъ тебе языцы". Этими ветхозавѣтными текстами [1]) прекрасно поясняется мысль Вассіана: великій князь, котораго онъ называетъ уже царемъ, получилъ власть непосредственно отъ Бога, Богъ далъ ему царство въ цѣляхъ торжества правды. Получивъ власть отъ Бога и, при томъ, для выполненія опредѣленной задачи, князь несетъ отвѣтственность въ осуществленіи возложеннаго на него дѣла только передъ Богомъ. „Убойся и ты, о пастырю! не отъ твоихъ ли рукъ тѣхъ кровь взыщетъ Богъ, по пророческому словеси? и гдѣ убо хощеши избѣжати или воцаритися, погубивъ врученное тебѣ отъ Бога стадо?" А непосредственно за этимъ Вассіанъ говоритъ о совѣтникахъ: „Не послушай убо, государю, таковыхъ хотящихъ твою честь въ бесчестіе свести и твою славу въ безславіе преложити и бѣгуну явитися и предателю христіанскому именоватися". Отсюда и можно заключить, что Вассіанъ, до извѣстной степени, сближалъ мысль о необязательности для князя боярскихъ совѣтовъ съ мыслью о томъ, что передъ Богомъ отвѣтственнымъ является только онъ одинъ: если вся отвѣтственность лежитъ только на государѣ, а не на боярахъ, то и дѣйствовать онъ долженъ по собственному усмотрѣнію, какъ „наставитъ его десница его", а чужіе совѣты онъ долженъ принимать только тогда, когда они кажутся ему согласными съ той правдой, для служенія которой онъ получилъ свой санъ. Если допустить, что таковъ, дѣйствительно, ходъ мысли Вассіана, то ему нельзя будетъ

---

[1]) Пс. 44, 5—7; 109, 2; Исаіи 45, 1—2. Вассіанъ нѣсколько измѣняетъ смыслъ этихъ текстовъ: въ подлинникѣ десница Твоя = Божія, одолѣніе враговъ относится къ Господу, Вассіанъ же относитъ то и другое къ личности царя.

отказать въ оригинальности: сближеніе идеи отвѣтственности передъ Богомъ и ученія о самостоятельности князя встрѣчается въ русской литературѣ впервые у него. Въ начальной лѣтописи, правда, находимъ тоже ученіе о злыхъ или льстивыхъ совѣтникахъ [1]), но тамъ о нихъ говорится только, какъ о характерной чертѣ злого князя—тиранна, и общаго вопроса объ отношеніи князя къ совѣтамъ лѣтописецъ не ставитъ. Его точка зрѣнія совершенно иная.

Но, объявляя, что князь не обязанъ слѣдовать совѣтамъ своихъ бояръ, не подчиняетъ ли его Вассіанъ совѣтамъ кого нибудь другого? Такое мнѣніе было высказано въ нашей литературѣ В. Сергѣевичемъ. Онъ относитъ Вассіана къ тѣмъ писателямъ, которые проповѣдовали обязанность свѣтской власти повиноваться духовной,—требовали отъ свѣтской власти послушанія и благопокоренія. В. Сергѣевичъ приводитъ слѣдующія слова изъ посланія на Угру: „Наше убо, государю великій, еже воспоминати вамъ, ваше же—еже послушати“. Подъ „послушати“, говоритъ онъ, владыка, конечно, разумѣетъ не выслушать только, а подчиниться [2]). Не будемъ спорить о подлинномъ смыслѣ выраженія: весьма вѣроятно, что именно это хотѣлъ сказать Вассіанъ. Но что же отсюда слѣдуетъ? Только одно: что Вассіанъ хотѣлъ убѣдить великаго князя Ивана Васильевича и хотѣлъ, чтобъ онъ соотвѣтственнымъ образомъ измѣнилъ свои дѣйствія. Выводить отсюда какую-то обязанность великаго князя подчиняться епископу едвали есть основаніе. Никакой практическій дѣятель не станетъ тратить слова только на то, чтобы его выслушали, или даже на то, чтобы признали теоретическую правильность его умозаключеній; всякій хочетъ при этомъ подѣйствовать непремѣнно на волю своего слушателя, хочетъ заставить его принять извѣстное рѣшеніе. Но это вовсе не значитъ, что одинъ имѣетъ право требовать, чтобы другой ему подчинился. Скорѣе, на-оборотъ: гдѣ есть право, тамъ нѣтъ надобности совѣтовать и убѣждать. Поэтому, вполнѣ соглашаясь съ толкованіемъ В. Сергѣевича, можно

---

[1]) См. выше стр. 110—111.
[2]) Древности, т. II, стр. 512.

все таки не видѣть въ посланіи Вассіана никакихъ слѣдовъ ученія о благопокореніи.

Изъ числа доказательствъ, которыми пользуется Вассіанъ, чтобъ убѣдить Ивана III не слушать бояръ и сразиться съ Ахматомъ, одно невольно останавливаетъ на себѣ вниманіе читателя. Это—его ссылка на Демокрита. „Слыши, что глаголетъ Димокритъ философъ первый: князю подобаетъ имѣти умъ ко всѣмъ временнымъ, а на супостаты крѣпость и мужество и храбрость, а къ своей дружинѣ любовь и привѣтъ сладокъ" [1]). Среди текстовъ изъ св. Писанія, среди ссылокъ на русскихъ князей и византійскихъ царей, которыми наполнено посланіе Вассіана, цитата изъ греческаго философа, къ тому же—мало извѣстнаго, занимаетъ особое мѣсто и мало съ ними вяжется. Она мало подходитъ вообще къ характеру древней русской письменности, которая любитъ черпать свою мудрость почти исключительно изъ Писанія и св. отцовъ. Нетрудно отыскать источникъ этой цитаты: это сборникъ изреченій, извѣстный подъ именемъ „Пчелы" [2]). Хотя сборникъ этотъ, по мнѣнію изслѣдователей, пользовался у насъ авторитетомъ уже въ XIII вѣкѣ [3]), но Вассіанъ первый въ политической литературѣ (да, кажется, и вообще въ русской письменности) заимствовалъ оттуда изреченіе Демокрита, и его примѣръ встрѣтилъ подражателей: тоже изреченіе мы встрѣчаемъ потомъ въ посланіи Сильвестра къ Шуйскому-Горбатому и въ посланіи новгородскаго архіепископа Пимена къ Ивану Грозному [4]). Трудно понять, для чего понадобилось Вассіану это изре-

---

[1]) П. С. Л., т. XII, стр. 206; ср. т. VI, стр. 227. И въ Никоновской, и въ Софійской лѣтописи знаки препинанія разставлены неправильно, что отчасти затемняетъ смыслъ текста. Напечатано: „Слыши, что глаголетъ Димокритъ философъ: первый князю подобаетъ" и т. д.

[2]) В. Семеновъ, Древняя русская Пчела по пергаменному списку. 1893, стр. 103.

[3]) М. Сперанскій, Переводные сборники изреченій, М., 1904, стр. 320.

[4]) Хр. Чтеніе, 1871, № 3, стр. 17; А. И., т. I, № 302. Цитата помѣщена у нихъ несовсѣмъ въ томъ видѣ, какъ у Вассіана; Пименъ напр. пишетъ: „а къ своимъ боляромъ и воеводамъ и ко всему христолюбивому своему воинству..."

ченіе: оно не блещетъ богатствомъ мысли и очень немногое, повидимому, прибавляетъ къ доказательствамъ, на которыя опирается разсужденіе Вассіана. Если принимать его въ его цѣломъ объемѣ, то можно сказать даже, что оно противорѣчитъ той цѣли, которую поставилъ себѣ авторъ. Изреченіе изображаетъ, очевидно, идеалъ государя. Первый признакъ его заключаетъ въ себѣ требованіе личной нравственности: государь долженъ сохранять умъ или, иначе, благоразуміе къ вещамъ временнымъ (вар.—премѣннымъ [1]); два другіе говорятъ уже о политической добродѣтели: къ врагамъ государь долженъ показывать мужество, а къ дружинѣ—любовь и привѣтъ. Привѣтъ можетъ различно выражаться, а сама дружина, конечно, больше всего полагала бы его въ томъ, чтобы государь слѣдовалъ ея совѣтамъ. Если придавать этому наставленію какое нибудь политическое значеніе, то трудно вложить въ него другой смыслъ. Самъ Вассіанъ объ этомъ смыслѣ, разумѣется, не думалъ. Въ его употребленіи изреченіе Демокрита едвали имѣетъ иное значеніе, кромѣ украшающаго, и остается внѣ вліянія на его основную мысль о необязательности боярскихъ совѣтовъ.

Въ посланіи къ неизвѣстному князю находимъ тѣже приблизительно мысли. И здѣсь читаемъ, что князю „Богъ подалъ земную власть и міра сего славу и величьство и честь", и что князь есть пастырь Христова стада, обязанный оберегать его отъ волковъ. Рядомъ съ этимъ авторъ посланія обозначаетъ и предѣлы княжеской власти. „Не точію самъ долженъ еси исполнити евангельскія заповѣди и апостольскіа, но и обладаемы тобою научити человѣки всякому благочестію долженъ еси", говоритъ авторъ, а ниже онъ осуждаетъ дѣйствія князя, какъ противныя „христіанскому обычаю, и укоряетъ его за то, что онъ „закону Божію не повинуется" [2]). Слѣдовательно, князь долженъ дѣйствовать въ опредѣленныхъ границахъ, а границы эти намѣчаются требованіями христіанскаго закона. Въ тѣсной связи съ этимъ стоитъ и

[1]) Таковъ, вѣроятно, смыслъ первой фразы въ русскомъ переводѣ; греческій подлинникъ заключаетъ въ себѣ нѣсколько иную мысль: δεῖ ἔχειν πρὸς μὲν τοὺς καιροὺς λογισμόν.

[2]) Р. И. Б., т. VI, ст. 879, 880.

ученіе объ отвѣтственности князя передъ Богомъ, о которой авторъ говоритъ въ рѣшительныхъ выраженіяхъ: „того ради, говоритъ онъ, много взыщется отъ тебе; ты же смотряй разумнѣ, что въздаси воздавшему ти сія, противу сихъ, ихъ же еси отъ него пріялъ“. „Ты же и самъ истязанъ будеши за мірьское соблажненіе и мученъ имаеши быти безъ милости въ предъидущій вѣкъ“. Весьма возможно, что напоминанія о загробной отвѣтственности имѣютъ главное отношеніе къ личной нравственности князя, къ которому обращено посланіе, и касаются какого нибудь совершеннаго имъ проступка; но такъ какъ исполненіе христіанскихъ заповѣдей авторъ посланія распространяетъ на всю дѣятельность князя, въ томъ числѣ—и на политическую, то и ученію его объ отвѣтственности князя можно также придавать отчасти политическое значеніе.

Такимъ образомъ, въ основныхъ положеніяхъ нѣтъ никакого противорѣчія между посланіемъ къ неизвѣстному князю и посланіемъ на Угру: первое повторяетъ мысли второго. Это позволяетъ посланіе къ неизвѣстному князю условно, предположительно усвоить Вассіану. А если держаться этого предположенія, то можно дополнить политическое ученіе Вассіана нѣсколькими интересными чертами, и тогда сущность его можетъ быть выражена въ слѣдующей формулѣ. Князь получаетъ власть отъ Бога; онъ есть пастырь Христова стада, обязанный учить свой народъ благочестію. Самъ онъ долженъ повиноваться закону Божію и исполнять христіанскій обычай. Въ исполненіи возложенной на него задачи и въ соблюденіи установленныхъ для его власти границъ князь даетъ отвѣтъ Богу. Въ силу этой лежащей на немъ отвѣтственности онъ не можетъ быть связанъ совѣтами своихъ бояръ и долженъ дѣйствовать такъ, какъ наставляетъ его „десница его“.

Если таковъ смыслъ политическихъ воззрѣній Вассіана, то нужно признать, что онъ стоитъ далеко отъ политическихъ вопросовъ, волновавшихъ эпоху, и въ этомъ смыслѣ онъ еще въ большей степени, чѣмъ митрополиты Θеодосій и Филиппъ, можетъ быть названъ писателемъ, стоящимъ внѣ господствующихъ направленій. Онъ первый въ нашей письменности поставилъ вопросъ объ ограниченіи

князя совѣтомъ и отвѣтилъ на него отрицательно. Это сближаетъ его не съ писателями его времени, а съ писателями второй половины XVI вѣка, когда этотъ вопросъ сталъ предметомъ горячаго обсужденія въ литературѣ.

2. Подчиненіе церкви государству.

Одно изъ главныхъ направленій политической мысли за время Ивана III и Василія III принято, по имени наиболѣе замѣчательнаго представителя его, называть іосифлянскимъ. Въ литературѣ много разъ дѣлались попытки характеризовать это направленіе, обозначить его сущность какимъ нибудь однимъ словомъ или выраженіемъ; но большинство такихъ попытокъ слѣдуетъ признать неудавшимися. Чаще всего іосифлянскую школу, имѣя въ виду ея политическое ученіе, опредѣляютъ, какъ теократическій абсолютизмъ [1]. Но это уже совсѣмъ невѣрно. Ни самъ Іосифъ Волоцкій, ни его ближайшіе послѣдователи никогда не проповѣдовали полной неограниченности, такъ что, если абсолютизмъ понимать въ его настоящемъ, подлинномъ смыслѣ, понятіе это къ іосифлянскому направленію не подходитъ. Осторожнѣе будетъ характеризовать не самое направленіе, въ его сущности, а его главную исходную точку, и тогда ближе всего къ истинѣ будетъ сказать, что оно стремится подчинить церковь государству [2]. Это не слѣдуетъ понимать въ томъ смыслѣ, что іосифляне проводили ученіе, которое имѣло своимъ единственнымъ содержаніемъ идею подчиненія церкви государству, или что эта идея опредѣляла конечную цѣль, къ которой они стремились: то и другое было бы неправильно. Указанная формула годится для характеристики іосифлянъ только въ томъ смыслѣ, что въ своихъ политическихъ разсужденіяхъ они исходили изъ этой именно идеи и что изъ нея можетъ быть выведено все главное содер-

[1] Напр. В. Сокольскій, Участіе русск. духовенства и монашества въ развитіи единодержавія, стр. 150.

[2] Ср. В. Жмакинъ, Митрополитъ Даніилъ, 1881, стр. 94.

жаніе ихъ ученія. Но при этомъ надобно помнить, что и въ такомъ условномъ смыслѣ это обозначеніе подходитъ къ ученію іосифлянъ далеко не вполнѣ, далеко не точно опредѣляетъ его характеръ. Ученіе ихъ представляетъ настолько своеобразное сочетаніе различныхъ и даже противоположныхъ одно другому началъ, что никакое обозначеніе не можетъ вполнѣ къ нему подойти, и въ составѣ его можно встрѣтить отдѣльныя идеи, которыя не только не вытекаютъ изъ идеи подчиненія церкви государству, но отчасти этому и противорѣчатъ.

Существенныя черты іосифлянскаго политическаго ученія находятся уже у старшаго современника Іосифа Волоцкаго—архіепископа новгородскаго Геннадія, занимавшаго каѳедру съ 1484 до 1504 года. Въ посланіи 1485 года къ волоцкому князю Борису Васильевичу Геннадій оправдывается передъ нимъ отъ упрека въ неправильномъ полученіи каѳедры и по этому поводу высказываетъ рядъ общихъ мыслей государственнаго значенія [1]). Борисъ Васильевичъ обвинялъ его въ томъ, что онъ принялъ святительскій санъ „мірскихъ князей помощью". Геннадій не отрицаетъ, что его „понудилъ" великій князь, но признается, что онъ не считалъ себя въ правѣ творить прекословіе великому государю. Волоцкій князь весьма рѣшительно примѣнилъ къ Геннадію евангельскія слова: „горе вамъ, книжници и фарисеи" и т. д.; а онъ не менѣе рѣшительно отвѣчаетъ: „А что еси писалъ отъ Евангеліа „горе вамъ, книжници и фарисеи", ино въ томъ же Евангеліи писано вамъ, великымъ государемъ, и всѣмъ православнымъ христіаномъ: сѣдоша на Моисеовѣ сѣдалищѣ книжници и фарисеи, и прочая, яже реклъ еси; пакы отглаголано бысть къ вамъ: вы же ученіа ихъ слушайте, а по дѣломъ ихъ не ходите. И вамъ бы государемъ великымъ—пастыріе именуетеся словесныхъ овецъ Христовыхъ,— подобаше убо вамъ попеченіе о нихъ имѣти якоже самому Христу". Оба эти отвѣта имѣютъ одинъ смыслъ: Геннадій возлагаетъ на князя попеченіе о Христовомъ стадѣ, требуетъ, чтобы онъ пекся о немъ, какъ самъ Христосъ, т. е.

[1]) Р. И. Б., т. VI, № 113.

заботился о спасенiи душъ; иначе говоря, онъ отдаетъ въ его руки заботу о церковныхъ дѣлахъ. Вотъ почему онъ не считаетъ неприличнымъ получить санъ изъ рукъ великаго князя или по его повелѣнiю. Но въ тоже время онъ требуетъ, чтобы князь былъ по своимъ нравственнымъ качествамъ достоинъ высокаго долга, который на немъ лежитъ, и если Борисъ Васильевичъ сравнивалъ архiепископа съ фарисеями, то и онъ учитъ князя не подражать фарисеямъ т. е. на дѣлѣ, а не по виду только исполнять свои обязанности правителя. Нравственныя качества, необходимыя для князя, диктуются христiанскими заповѣдями и правилами церкви, а учителями тѣхъ и другихъ являются святители. „Насъ же, говоритъ Геннадiй, поставилъ пастырiе и учители, не токмо меншимъ предвъзвѣстити, ино и вамъ самимъ, государемъ великымъ, молити и запретити“. Въ наставленiе князю онъ приводитъ извѣстное „Правило на обидящихъ церкви Божiя“, которое онъ, какъ и всѣ русскiе книжники, считаетъ постановленiемъ 5-го вселенскаго собора, и которое запрещаетъ всѣмъ, въ томъ числѣ и „вѣнецъ носящимъ“, восхищать церковные суды, творить насилiе надъ священнымъ чиномъ, отнимать церковныя и монастырскiя имѣнiя. „А конецъ тое главы не смѣхъ тебѣ писати, понеже тяжка суть; ащели въсхощешь увѣдѣти, самъ да прочтеши божественное правило“. Этотъ конецъ главы заключаетъ въ себѣ проклятiе въ семъ вѣкѣ и въ будущемъ тѣмъ князьямъ, которые будутъ повинны въ нарушенiи правила [1]). Такимъ образомъ, посланiе Геннадiя, съ одной стороны, надѣляетъ князя правомъ вмѣшательства въ дѣла церкви, а съ другой подчиняетъ его правиламъ той же церкви.

Въ посланiи 1489 г. къ ростовскому архiепископу Iоасафу, написанномъ по поводу ереси жидовствующихъ, Геннадiй убѣждаетъ его молиться о великомъ князѣ, чтобы „государю Богъ положилъ на сердце, чтобы управилъ церковь Божiю, а православное бы христiанство отъ еретическаго нападанiа“ [2]). Въ этомъ же посланiи онъ проситъ прислать ему книги, бывшiя въ ходу у еретиковъ: „Сели-

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 146.

[2]) А. Поповъ, Библiографическiе матерiалы, II, М., 1880, стр. 147.

верстъ папа римскій, да Аѳанасей Александрѣйскый, да слово Козмы просвитера на новоявльшуюся ересь на богомилю, да посланіе Фотѣя патріарха ко князю Борису Болгарскому“ и другія [1]). Мы не знаемъ съ точностью, какое употребленіе дѣлали изъ этихъ книгъ еретики, но если Геннадій получилъ ихъ, онѣ могли оказать значительное вліяніе на его политическіе взгляды, а черезъ него и на взгляды другихъ дѣятелей его партіи, напр. Іосифа Волоцкаго. Посланіе Фотія могло укрѣпить въ немъ общую мысль объ обязанностяхъ князя по охранѣ правовѣрія [2]), а изъ бесѣды пресвитера Козьмы онъ могъ узнать, что богомилы (у которыхъ онъ, вѣроятно, находилъ нѣчто общее съ новгородскими еретиками) возставали противъ почитанія властей, и могъ получить подборъ текстовъ св. Писанія, говорящихъ о высотѣ царскаго сана [3]). Насколько оба памятника оказали здѣсь, дѣйствительно, вліяніе, сказать трудно, но можно отмѣтить, что въ слѣдующемъ 1490 г. Геннадій написалъ двѣ грамоты—къ митрополиту Зосимѣ и къ церковному собору, который въ то время засѣдалъ въ Москвѣ, и въ обѣихъ грамотахъ онъ впервые рѣшительно высказывается за казнь еретиковъ [4]). Кромѣ посланія Фотія, которое къ тому же о вмѣшательствѣ царя въ область вѣры говоритъ въ самой общей формѣ, тутъ были, конечно, и другія вліянія. Прежде всего, московское правительство само стало съ самаго начала на ту точку, что еретики могутъ подлежать не только церковному наказанію, но и уголовному: въ грамотѣ в. к. Ивана Васильевича, писанной въ 1488 г. къ тому же Геннадію, ему предписывается казнить церковной казнью тѣхъ еретиковъ, которые окажутся этого достойны по правиламъ св. апостолъ и святыхъ отецъ, „а будутъ, прибавляетъ грамота, достойны, по правиламъ, градскіе казни, и ты тѣхъ пошли къ моимъ намѣстникомъ, и они ихъ велятъ казнити градскою казнію по разсуженію“ [5]). Геннадій могъ просто взять эту мысль и развить

---

1) Тамъ же, стр. 153.
2) См. выше, стр. 69.
3) Прав. Собес., 1864, стр. 202—203.
4) Р. И. Б., т. VI, № 115.
5) А. И., I, № 285.

ее дальше. Затѣмъ, какъ извѣстно, онъ нѣсколько увлекался западной инквизиціей и охотно слушалъ о ней разсказы иностранныхъ пословъ: въ посланіи къ Зосимѣ онъ восхищается тѣмъ, что „Фрязове по своей вѣрѣ крѣпость держатъ", и говоритъ про „шпанского короля, какъ онъ свою очистилъ землю". Но, несмотря на наличность этихъ вліяній, можно думать, что Геннадій пришелъ къ мысли объ участіи государственной власти въ розыскѣ еретиковъ, хотя-бы отчасти, собственнымъ путемъ. Въ томъ же посланіи къ Зосимѣ, говоря, между прочимъ, съ неодобреніемъ о переносѣ нѣкоторыхъ кремлевскихъ церквей, онъ пишетъ: „А нынѣ бѣда състала земскаа да нечесть государскаа великаа". Дѣла чисто церковнаго онъ, слѣдовательно, не отдѣляетъ отъ интересовъ государственныхъ, не кладетъ между ними никакой границы. Это, очевидно, его основная мысль, изъ которой отношеніе великаго князя къ ереси вытекаетъ уже само собой. „А толко государь, сынъ твой князь великій, пишетъ онъ митрополиту, того не обыщетъ, а тѣхъ не казнитъ, ино какъ ему съ своей земли та соромота свести" [1]). Конечно, это только отдѣльныя мысли, отдѣльныя черты, но и онѣ даютъ право причислять Геннадія къ тому направленію, главнымъ представителемъ котораго былъ Іосифъ Волоцкій. Развитіе же этихъ мыслей въ цѣлое ученіе мы находимъ только у Іосифа.

Изученіе Іосифа Волоцкаго началось давно и, хотя до сей поры нѣтъ ни одного изслѣдованія, которое бы исчерпывающимъ образомъ разсмотрѣло предметъ—дало бы систему его воззрѣній и оцѣнку ея,—но однако успѣло уже накопиться объ Іосифѣ нѣсколько литературныхъ мнѣній. На одномъ изъ нихъ намъ нужно остановиться.

Еще въ 1859 г. неизвѣстный авторъ изслѣдованія о „Просвѣтителѣ" Іосифа Волоцкаго замѣтилъ, что въ книгѣ этой такъ сильно вліяніе отеческихъ писаній, что ее едвали можно назвать самостоятельнымъ русскимъ сочиненіемъ. І. Волоцкому принадлежитъ будто бы одно только предисловіе, а остальное есть перифразъ изъ твореній св. отцовъ

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 775.

и изъ св. Писанія [1]). Позднѣе тоже самое было сказано о государственномъ ученіи Іосифа, а именно, что у него не было никакихъ собственныхъ идей о государствѣ, и онъ только повторялъ то, что находилъ на этотъ счетъ въ Писаніи [2]). Мнѣніе это остается до настоящаго времени не опровергнутымъ, а если оно справедливо, то изучать сочиненія І. Волоцкаго нѣтъ никакого интереса. По счастью, однако, мысль объ отсутствіи у Іосифа собственныхъ политическихъ взглядовъ опровергнуть не трудно. Допустимъ, что въ своихъ разсужденіяхъ на политическія темы онъ пользуется исключительно подлинными текстами Писанія, и нигдѣ не высказываетъ мыслей отъ своего лица. Ясно, что Іосифъ не могъ при этомъ исчерпать всего содержанія Ветхаго и Новаго Завѣта, и что кромѣ использованныхъ имъ текстовъ въ Писаніи можно найти еще много другихъ, въ которыхъ выражаются или тѣ же мысли, но съ нѣкоторыми оттѣнками, или даже совсѣмъ другія мысли. Извѣстно, напримѣръ, что рядомъ съ текстами, въ которыхъ высказывается идея неограниченной царской власти, въ Писаніи есть немало другихъ мѣстъ, которыми можно съ успѣхомъ воспользоваться для доказательства противоположной мысли. Слѣдовательно, Іосифъ при пользованіи текстами Писанія дѣлалъ выборъ, привлекалъ одни и отвергалъ другіе, а при этомъ выборѣ онъ долженъ былъ чѣмъ нибудь руководиться. У него должна была быть идея или цѣлая система идей, которая опредѣляла бы его выборъ. А это и значитъ, что у Іосифа были собственные политическіе взгляды. Можетъ быть, эти взгляды сложились, преимущественно, подъ вліяніемъ чтенія св. Писанія; можетъ быть, они первоначально вылились только въ форму полусознанныхъ симпатій и получили окончательную ясность и отдѣлку только тогда, когда Іосифъ сталъ искать для нихъ оправданія въ томъ же источникѣ и, для приданія имъ большаго вѣса, сталъ выражать ихъ подлинными словами Писанія,—но все это можетъ дать намъ основаніе говорить только о громад-

[1]) „Просвѣтитель“ преп. Іосифа Волоцкаго, Прав. Собес. 1859, ч. III, стр. 178—179.

[2]) К. Невоструевъ, въ Отчетѣ о 12-мъ присужденіи наградъ гр. Уварова, стр. 88.

номъ значенiи, какое имѣло св. Писанiе въ процессѣ сложенiя собственныхъ взглядовъ I. Волоцкаго, отрицать же существованiе этихъ взглядовъ значило бы вовсе не вдумываться въ сущность его литературныхъ прiемовъ. I. Волоцкiй, какъ и всѣ древнiе русскiе книжники, былъ убѣжденъ, что отдѣльныя частныя мнѣнiя тогда только имѣютъ значенiе, когда они могутъ быть подкрѣплены ссылками на Писанiе и на творенiя св. отцовъ. Съ этой цѣлью онъ и дѣлаетъ свои ссылки и, вообще, старается представить дѣло такъ, какъ будто онъ предлагаетъ не собственное ученiе, а ученiе, почерпнутое изъ книгъ, которыя пользуются непререкаемымъ авторитетомъ. Но при этомъ онъ пользуется этими книгами съ большой свободой. Изслѣдователи давно уже подмѣтили умѣнiе Iосифа приспособить текстъ Евангелiя къ своему образу мыслей [1]). Это умѣнiе проявилось у него не только въ обращенiи съ Евангелiемъ, но и въ пользованiи всѣмъ вообще св. Писанiемъ. Можно сказать, что I. Волоцкiй не столько заимствовалъ свои взгляды изъ Писанiя, сколько приспособлялъ Писанiе къ собственнымъ взглядамъ [2]).

Основу политическихъ взглядовъ Iосифа Волоцкаго составляетъ идея подчиненiя церкви государству или, точнѣе, идея подчиненiя церковныхъ дѣлъ государственной власти. По его ученiю, забота о дѣлахъ церкви точно такъ же входитъ въ сферу правъ великаго князя, какъ и дѣла свѣтскiя. Эту мысль, далеко не новую въ русской литературѣ, Iосифъ проводитъ во всѣхъ своихъ сочиненiяхъ и обставляетъ ее весьма тщательно подобранными доказательствами. Въ посланiи къ Третьякову, написанномъ по поводу его спора

[1]) И. Хрущовъ, Изслѣдованiе о сочиненiяхъ Iосифа Санина, 1868, стр. 125.

[2]) Самостоятельность взглядовъ I. Волоцкаго защищаютъ Н. Булгаковъ, Преподобный Iосифъ Волоколамскiй, 1865, стр. 105—197 и преосв. Макарiй, Ист. р. церкви, VII, стр. 226; ср. Голубинскiй, Ист. р. церкви, т. II, стр. 606. Приблизительно такъ же понимаетъ значенiе ссылокъ у I. Волоцкаго и М. Сперанскiй, Исторiя древней русской литературы, 2 изд., стр. 424; съ другой стороны, авторъ полагаетъ, что Iосифъ подбиралъ цитаты „по принципу буквальнаго пониманiя“. Тамъ же. Матерiалъ для освѣщенiя этого вопроса см. ниже.

съ арх. Серапіономъ, онъ говоритъ, что „священныя правила повелѣваютъ о церковныхъ и монастырскихъ обидахъ приходити къ православнымъ царемъ и князем", и что великаго князя „Господь Богъ устроилъ вседержителю во свое мѣсто и посадилъ на царскомъ престолѣ, судъ и милость предасть ему и церковьное и манастырское и всего православного христіянства всея рускія земля власть и попеченіе вручилъ ему" [1]). Въ посланіи къ Кутузову, написанномъ по тому же поводу, онъ напоминаетъ, что „всѣ игумени, иже въ Римѣ и въ Іерусалимѣ живуще и въ Египтѣ, иже подъ греческимъ царствомъ живуще, вси прихожаху къ римскимъ и къ греческимъ царемъ о церковныхъ и о манастырскихъ обидахъ, якоже свидѣтельствуютъ божественная Писанія" [2]). Въ обоихъ посланіяхъ онъ ссылается при этомъ на примѣръ византійскихъ императоровъ, русскихъ князей и русскихъ святителей. Въ Просвѣтителѣ эта мысль высказывается уже въ общей формѣ. Іосифъ приводитъ обширное наставленіе царямъ и князьямъ, которое онъ усваиваетъ Константину В., и въ которомъ на царей возлагается забота о „стадѣ Христовомъ" и охрана его отъ невѣрныхъ. Изъ наставленія Іосифъ дѣлаетъ такой выводъ: „Сего ради подобаетъ царемъ же и княземъ всяко тщаніе о благочестіи имѣти и сущихъ подъ нимъ отъ треволненія спасати душевнаго и тѣлеснаго... якоже Богъ хощетъ вся человѣки спасти, такоже и царь все подручное ему да хранитъ отъ всякаго вреда душевнаго и тѣлеснаго, яко да, Божію волю сотворше, пріимете отъ Бога со бесплотными силами присносущное радованіе" [3]). И, затѣмъ, цѣлымъ рядомъ ссылокъ на византійскую и русскую исторію Іосифъ доказываетъ, что князья и цари всегда осуществляли на дѣлѣ свои права въ области церкви, и что святые отцы и духовныя власти всегда ихъ въ этомъ поддерживали [4]).

---

[1]) Ркп. Имп. Публ. Б., Q. XVII, № 64 л., 231 об.

[2]) Древн. Росс. Вивл., XIV, стр. 187.

[3]) Просвѣтитель, Каз., 1857, стр. 601—603. Издатели ставятъ эти слова въ ковычки и принимаютъ ихъ за часть „завѣта Константина", но едвали не вѣрнѣе будетъ вынести ихъ за ковычки, какъ слова самого Іосифа. Ср. Ф. Терновскій, Изуч. виз. ист., I, стр. 33.

[4]) Просвѣтитель, стр. 543, 544, 594—597, 604.

Изъ идеи подчиненія церкви княжеской власти Іосифъ дѣлаетъ рядъ частныхъ и практическихъ выводовъ. Больше всего колебанія замѣтно у него въ вопросѣ о непосредственномъ вмѣшательствѣ князя въ строй церковной и монастырской жизни. Въ своей духовной грамотѣ, написанной къ великому князю Василію Ивановичу, Іосифъ обращается къ нему съ просьбою на случай, если братія не станетъ исполнять монастырскія правила: „да не попустиши сему быти, но нехотяща по моему преданію жити, ино тѣхъ изъ манастыря изгнати, яко да и прочаа братія страхъ имутъ“ [1]). Въ Отвѣщаніи любозазорнымъ, составляющемъ 10-ю главу его монастырскаго устава, онъ съ одобреніемъ говоритъ о вмѣшательствѣ русскихъ князей въ монастырскіе порядки и, вообще, о томъ попеченіи, которое они оказывали церквамъ и монастырямъ [2]). Но въ болѣе раннемъ своемъ разсужденіи о неприкосновенности монастырскихъ имуществъ [3]) Іосифъ высказывается нѣсколько иначе. Онъ дѣлаетъ здѣсь выписку изъ посланія Никона Черногорца, въ которой интересно слѣдующее мѣсто: „како не царемъ и княземъ предаютъ попеченіе имѣти о церквахъ и манастырѣхъ и иноцѣхъ, но помѣстнымъ епископомъ; аще ли и напаствуеми суть отъ епископовъ, еже есть не подобно, но обаче лучши есть възложенымъ Богу, а не отъ царей и князей, иже миру възложенымъ“ [4]). Подчеркивая мысль о подчиненіи церквей и монастырей помѣстнымъ епископамъ, а не князьямъ, Іосифъ и въ дорогомъ для него вопросѣ о монастырскихъ имуществахъ мирился съ посягательствомъ на эти имущества со стороны духовной іерархіи, лишь бы не дать права на такое посягательство государямъ. Можетъ быть, именно эта спеціальная тема разсужденія и заставила Іосифа высказаться объ отношеніи князей къ монастырямъ далеко не въ томъ духѣ, въ какомъ написаны всѣ другія его произведенія.

---

[1]) А. И., I, № 288.

[2]) По изд. Общ. ист. и др. стр. 5, 15—16.

[3]) Напечатано въ приложеніи къ книгѣ В. Малинина, Старецъ Елеазарова монастыря Филоѳей, 1901, стр. 128—144.

[4]) Тамъ же, стр. 139.

Зато безъ всякихъ колебаній рѣшаетъ Іосифъ вопросъ объ отношеніи князя къ еретикамъ. Хорошо извѣстно, какое значеніе этотъ вопросъ имѣлъ для Іосифа и для развитія его литературной дѣятельности. Онъ былъ ближайшимъ поводомъ его выступленія на общественное поприще, онъ заставилъ его формулировать свои религіозно-философскія и политическія воззрѣнія. Поэтому, разъ опредѣливъ свое отношеніе къ этому вопросу, Іосифъ всю жизнь оставался себѣ вѣренъ. Уже въ первыхъ посланіяхъ, вызванныхъ новгородской ересью, Іосифъ высказывается за необходимость участія великаго князя въ борьбѣ съ еретиками. Такъ, въ посланіи 1493 г. къ епископу суздальскому Нифонту онъ говоритъ, что благочестивые цари всегда предавали смерти непокаявшихся еретиковъ, и подкрѣпляетъ эту мысль цѣлымъ рядомъ примѣровъ, преимущественно изъ византійской исторіи [1]). Въ посланіи къ архим. Митрофану, написанномъ въ ту же пору, Іосифъ приводитъ подобную же историческую справку о царяхъ, посылавшихъ еретиковъ въ заточеніе и казнившихъ ихъ смертною казнью [2]). Таже мысль выражена и въ посланіи (1504—1505) къ Ивану III о еретикѣ Кленовѣ [3]). Но съ особенной обстоятельностью эта тема развивается въ Просвѣтителѣ, гдѣ Іосифъ даетъ своему взгляду и теоретическое обоснованіе. Въ 13-мъ словѣ онъ приводитъ памятникъ, извѣстный подъ именемъ „Слово Сирахово на немилостивые цари“ [4]), авторъ котораго предлагаетъ царямъ не давать воли „злотворящимъ человѣкомъ“, губящимъ не только тѣло, но и душу. Подъ этими человѣками, по мнѣнію Іосифа, надо разумѣть еретиковъ и отступниковъ, и „сего ради, заключаетъ онъ, „царемъ и властелемъ о семъ попеченіе имѣти, яко да будутъ отмстители Христу на еретики“ [5]). И, затѣмъ, въ томъ же словѣ и въ слѣдующихъ онъ много разъ повторяетъ ту же мысль въ различныхъ выраженіяхъ и подкрѣ-

---

[1]) Р. И. Б., т. VI, ст. 826.
[2]) Чтенія Общ. ист. и древн., 1871, № 1, стр. 2.
[3]) Хрущовъ, назв. соч., стр. 263—264.
[4]) См. выше, стр. 128—129.
[5]) Стр. 539—540.

пляетъ ее многочисленными примѣрами изъ дѣятельности Константина В., царицы Ирины и друг. [1]).

Обоснованіе права государственной власти наказывать еретиковъ можетъ быть построено на двухъ различныхъ началахъ: можно исходить изъ взгляда на ересь, какъ на обыкновенное уголовное преступленіе, и тогда право наказывать еретиковъ будетъ вытекать изъ общаго права наказанія; или же ересь можно разсматривать, какъ церковное преступленіе, и тогда право государственной власти наказывать еретиковъ можетъ быть выведено только изъ ея права вмѣшательства въ церковныя дѣла вообще. Все говоритъ за то, что І. Волоцкій не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ принципіальномъ различіи между этими двумя видами теоретическихъ построеній. Въ 13-мъ словѣ „Просвѣтителя“ онъ выводитъ право князей наказывать еретиковъ изъ словъ ап. Петра (1 Посл. гл. 2, 13), который говоритъ, что они приняли власть „во отмщеніе злодѣемъ, въ похвалу же добро творящимъ“. А далѣе онъ приводитъ предисловіе къ 6-ой новеллѣ Юстиніана, которое онъ приписываетъ Григорію Акраганскому, но толкуетъ его нѣсколько иначе, чѣмъ раньше толковалъ инокъ Акиндинъ [2]). Въ предисловіи этомъ говорится о двухъ дарахъ — священничествѣ и царствѣ, которыя въ отношеніи своихъ задачъ противополагаются одно другому. Іосифъ, въ противность Акиндину, оставляетъ это противоположеніе, но, чтобы получить нужный ему выводъ, онъ дѣлаетъ къ нему такое разъясненіе: „Аще кто речетъ, яко святіи апостоли и преподобніи отцы повелѣша царемъ и княземъ и властелемъ во отмщеніе быти зло дѣлающимъ, еже есть убійцамъ и прелюбодѣемъ, татбу же и разбойничества і ина злая дѣла творящимъ, а не о еретицѣхъ и о отступницѣхъ; і аще убо о убійцахъ и прелюбодѣехъ і иже иная злая дѣла творящихъ повелѣно бысть сице, множае паче о еретицѣхъ і о отступницѣхъ подобаетъ такоже быти.“ Здѣсь Іосифъ

---

[1]) Стр. 556, 594—595, 601.

[2]) Григорію Акраганскому приписывается оно и въ нѣкоторыхъ кормчихъ XII и XIII вѣковъ. В. Бенешевичъ, Древнеславянская кормчая стр. 739, прим.

не дѣлаетъ никакого различія по существу между обыкновеннымъ уголовнымъ преступленіемъ и ересью; она для него такое же преступленіе, какъ воровство или разбой, но только болѣе тяжкое и болѣе опасное [1]). Понятно, поэтому, что онъ могъ основывать право князя наказывать еретиковъ на выводѣ à fortiori и ссылаться въ подкрѣпленіе своего взгляда на „градскіе законы“, которые устанавливаютъ смертную казнь [2]). Но въ томъ же „Просвѣтителѣ“ находимъ и другую постановку вопроса. Іосифъ неоднократно указываетъ на то, что христіанскіе цари созывали соборы на еретиковъ, слѣдовательно, брали на себя починъ чисто церковныхъ мѣропріятій, и, затѣмъ, когда мѣры духовнаго воздѣйствія на еретиковъ оказывались недостаточными, эти же цари, „святыхъ отецъ моленію и наказанію повинующеся“, предавали ихъ казни [3]). Это—уже нѣсколько иная конструкція. Ересь является здѣсь, какъ особое религіозное преступленіе, требующее для своего разсмотрѣнія особаго порядка. Въ преслѣдованіи еретиковъ царь участвуетъ наряду съ церковной іерархіей, при чемъ ему принадлежитъ только созваніе собора, въ руки котораго и переходитъ все дѣло. Царь не рѣшаетъ вопроса о правовѣріи заподозрѣннаго въ ереси, онъ только казнитъ; но и къ казни онъ приступаетъ лишь по указанію и по просьбѣ представителей духовной іерархіи. Такимъ образомъ, право наказанія еретиковъ вытекаетъ изъ права царя на участіе въ церковныхъ дѣлахъ. Хотя Іосифъ и ставитъ это участіе въ довольно тѣсныя рамки, но все же онъ возлагаетъ на царя такой

---

[1]) Просвѣтитель, стр. 534—536.

[2]) Съ этимъ связывается у Іосифа взглядъ на ересь, какъ на явленіе чрезвычайно вредное для государственнаго благосостоянія. См. напр. посланіе (около 1510—1511 г.) къ Василію III: „Аще не подвигнишися, ино, государь, погибнути всему православному христіанству отъ еретическихъ ученій, якоже и прежа много царства погибоша симъ образомъ: Ѳіопское великое царство и Армянское и Римское, иже много лѣта пребыша въ православной вѣре християнстей, тако погибоша“. Ркп. Импер. Публ. Б., Q. XVII, № 64, л. 203 об.

[3]) Просвѣтитель, стр. 532, 533, 544—545, 550, 552; ср. посланія къ Василію III (Др. Росс. Вивл. XVI, стр. 424) и къ Митрофану (Чт. Общ. ист. и др. 1847, № 1, стр. 1).

важный актъ, какъ созванiе собора [1]), и потому можно сказать, что наказанiе еретиковъ является у него, какъ частный выводъ изъ общаго ученiя о подчиненiи церкви государству.

Участiе царя въ преслѣдованiи еретиковъ представляется важнымъ для характеристики ученiя I. Волоцкаго потому, что изъ него вытекаетъ власть царя надъ епископомъ. Вооружаясь противъ еретиковъ, онъ не дѣлаетъ различiя между „простыми человѣками“ съ одной стороны и патрiархами и святителями съ другой. И если православные цари заслуживаютъ похвалы, когда поднимаютъ мечъ правосудiя на обыкновенныхъ еретиковъ, то они точно также должны поступать и въ отношенiи духовныхъ iерарховъ, зараженныхъ ересью. И здѣсь подкрѣпленiе своей мысли онъ находитъ въ византiйской практикѣ. Онъ ссылается на царицу Өеодору, Өеодосiя, Юстинiана и друг., которые священниковъ, епископовъ и патрiарховъ, зараженныхъ ересью, заключали въ темницы, подвергали тѣлесному наказанiю и даже смертной казни [2]).

Отсюда видимъ, что подчиненiе церкви государству выразилось у I. Волоцкаго 1) въ непосредственномъ вмѣшательствѣ князя въ церковный и монастырскiй распорядокъ (въ чемъ у Iосифа, впрочемъ, замѣтно нѣкоторое колебанiе), 2) въ правѣ князя наказывать еретиковъ и 3) во власти его надъ духовнымъ чиномъ. Но это—одна сторона политическихъ воззрѣнiй Iосифа; другую составляетъ ученiе объ ограниченiи князя опредѣленными нормами и, отчасти, опредѣленнымъ кругомъ отношенiй. Чрезвычайно распространено мнѣнiе, что Iосифъ развивалъ идею абсолютизма, идею полной неограниченности княжеской власти. На самомъ дѣлѣ это далеко не такъ. Онъ ставитъ, какъ сказано, княжескую власть въ довольно опредѣленныя рамки и отсюда

[1]) Ср. указанiе Ник. лѣт., что соборъ на еретиковъ былъ созванъ „повелѣнiемъ“ великаго князя. П. С. Л., т. XII, стр. 224, 225.

[2]) Просвѣтитель, стр. 547, 593; посл. къ Митрофану, стр. 2. У I. Волоцкаго нигдѣ не говорится о назначенiи епископовъ волею вел. князя, какъ это было съ митр. Зосимой (Голубинскiй, т. II, стр. 608), или о полученiи ими жезла изъ рукъ вел. князя, какъ это было съ митр. Симономъ. Собр. гос. гр. и дог., т. II, № 23.

дѣлаетъ выводы, весьма необычные для русской политической литературы.

Прежде всего, I. Волоцкій принимаетъ давно вошедшую въ нашу письменность идею отвѣтственности князя передъ Богомъ, и, что любопытно, эту идею онъ выводитъ изъ того самаго текста, который обыкновенно принимаютъ у него за доказательство въ пользу идеи неограниченности. Изъ „завѣта Константина В.“ онъ выписываетъ: „бози есте и сынове Вышняго, блюдитежеся, да не... изомрете яко человѣцы, и во пса мѣсто сведени боудете во адъ... скипетръ царствія пріимъ отъ Бога, блюди, како угодиши давшему ти того, и нетокмо о себѣ отвѣтъ даси къ Богу, но еже иніи зло творя, ты слово отдаси Богу, волю давъ имъ.“ Іосифъ признаетъ даже, что царь „властію подобенъ есть вышнему Богу,“ но это подобіе онъ видитъ не въ абсолютизмѣ власти, а въ томъ, что, какъ Богъ хочетъ спасенія человѣческаго рода, такъ и царь долженъ всѣхъ подручныхъ ему хранить отъ душевнаго вреда. Поэтому царь отвѣчаетъ передъ Богомъ не за свои только дѣйствія, но и за дѣйствія всѣхъ своихъ подданныхъ [1]). Находятъ, что ученіе о загробной отвѣтственности царей передъ Богомъ является недостаточной сдержкой для эгоистическихъ стремленій, и что отвѣтственность земная болѣе бы импонировала людямъ [2]). Но это едвали вполнѣ вѣрно. Для людей, религіозно настроенныхъ, испытывающихъ живую вѣру, загробная отвѣтственность является весьма дѣйствительной силой и можетъ заставить сдерживаться тамъ, гдѣ оказалась бы безсильной отвѣтственность передъ какими бы то ни было земными трибуналами. Впрочемъ, Іосифу не чужда

---

[1]) Просвѣтитель, стр. 602—603. Приведенный Іосифомъ текстъ почти цѣликомъ вошелъ въ разсмотрѣнное выше „Слово о судіяхъ и властелехъ“.—Та же мысль и почти въ тѣхъ же выраженіяхъ читается въ посланіи Іосифа о вельможахъ. Ркп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII, № 64, л. 288—288 об.: „давый власть Господь той истяжетъ дѣла и помыслы истязаетъ вскорѣ, и аще то сердце немилость покажетъ къ человѣкомъ... скоро и страшно пріиде на того испытаніа и ярость Господня на немъ неисцѣлна; праведный же царь или князь аггельскій и святительскій имать чинъ, аще сохранитъ законъ и судъ и правду“.

[2]) М. Дьяконовъ, Власть московскихъ государей, стр. 49.

мысль и о земной отвѣтственности царей. Въ разсужденіи о неприкосновенности монастырскихъ имуществъ онъ ссылается на слова І. Златоуста: „князи и власти, милованіе и заступленіе и правду покажіте на нищихъ людехъ, Господня ради страха, понеже соудъ жестокъ бываетъ на великыхъ ниже сумнится лица всѣхъ владыка", и въ подтвержденіе этой мысли указываетъ на судьбу царицы Іезавели и царя Ровоама, которые еще въ здѣшней жизни понесли жестокую кару за несправедливое отношеніе къ своему народу [1]).

Не въ пользу абсолютизма говорятъ и возраженія Іосифа противъ обожествленія царской власти. Въ 7-мъ словѣ Просвѣтителя, разбирая вопросъ о дозволительности служенія царю, онъ въ числѣ прочихъ мѣстъ изъ св. Писанія приводитъ извѣстный текстъ изъ Евангелія отъ Матѳея: воздадите кесарева кесареви, а Божія Богови, и толкуетъ его въ томъ смыслѣ, что царю нужно воздавать только царскую честь, а отнюдь не божественную, или, какъ онъ тутъ еще иначе выражается, что царю нужно повиноваться „тѣлеснѣ, а не душевнѣ" [2]). Это же ученіе объ исключительно тѣлесномъ повиновеніи царю находимъ и въ написанномъ нѣсколько позднѣе Посланіи къ инокамъ о повиновеніи соборному опредѣленію. Тамъ Іосифъ говоритъ, что „божественная правила повелѣваютъ ко царю и ко архиерѣю убо повинованіе телесное и урокъ дани и прочая подобающая, душевное же ни; архиерѣю же и душевное купно и телесное, яко приемникомъ апостольскимъ сущимъ и образъ Господень имущимъ." [3]). Чтó слѣдуетъ разумѣть подъ тѣлеснымъ повиновеніемъ, и чтó —подъ душевнымъ, Іосифъ ни тамъ, ни здѣсь не разъясняетъ, но во всякомъ случаѣ не можетъ подлежать сомнѣнію, что онъ отрицаетъ неограниченность царской власти и неограниченность повиновенія ей.

Нормы, ограничивающія царскую власть, Іосифъ устанавливаетъ при обсужденіи вопроса о монастырскихъ иму-

---

[1]) Указ. изд., стр. 128—129.
[2]) Просвѣтитель, стр. 324.
[3]) Ркп. Имп. Публ. Б. F. I № 229, л. 344 об.

ществахъ. Уже во время его распри съ арх. Серапіономъ, вызванной переходомъ изъ подъ власти волоцкаго удѣльнаго князя къ великому князю [1]), Іосифъ столкнулся со взглядомъ на князя, какъ на всемогущаго владыку, не знающаго никакихъ предѣловъ своимъ стремленіямъ, и противопоставилъ ему свою идею о князѣ, дѣйствующемъ въ опредѣленныхъ границахъ законности. Въ посланіи къ Кутузову онъ борется именно съ этимъ ложнымъ, по его мнѣнію, представленіемъ. „Молвятъ такъ, воленъ де государь въ своихъ монастырѣхъ, хочетъ жалуетъ, хочетъ грабитъ, ино, господине, того ни въ древнихъ царѣхъ православныхъ, ни въ нашихъ государѣхъ руских самодержцѣхъ, ни въ удѣльныхъ князѣхъ не бывало, что церкви Божіа и монастыри грабить“ [2]). По мнѣнію Іосифа, слѣдовательно, князь не воленъ въ монастырѣ и „грабить“ т. е. отнимать его имущество не имѣетъ права [3]). Доказательству этой мысли спеціально посвящено упомянутое уже раньше разсужденіе о неприкосновенности монастырскихъ имуществъ. Матеріаломъ для доказательства ему служатъ здѣсь правила св. апостоловъ, отеческія писанія, постановленія вселенскихъ соборовъ, между которыми онъ помѣщаетъ извѣстное „Правило на обидящихъ церкви Божія“, и примѣры изъ житій. Чрезвычайно искусно сопоставляя всѣ эти источники, Іосифъ выводитъ свою мысль, что монастырское и церковное имущество принадлежитъ Богу, и что цари, посягающіе на него, подлежатъ тяжкому наказанію [4]).

---

[1]) Хрущовъ, назв. соч., стр. 203 и слѣд.

[2]) Древн. Р. Вивл., т. XIV, стр. 188—189; тоже въ посл, къ Третьякову см. Хрущовъ, назв., соч., стр. 227.

[3]) Н. Костомаровъ думаетъ, что Іосифъ ставитъ ограниченія только для власти удѣльнаго князя, а для великаго князя эти ограниченія не существуютъ. Изъ сочиненій Іосифа трудно привести что нибудь въ защиту этого мнѣнія. См. Отчетъ о 12 присужденіи нагр. гр. Уварова, 1870, стр. 212—213.

[4]) Въ указ. изд. см. преимущественно стр. 129, 141, 144. По основному тезису сочиненіе Іосифа представляетъ повтореніе доклада собора 1503 г. Ивану III, но кругъ доказательствъ тамъ тѣснѣе: приводится только подложная грамота Константина В. и, затѣмъ, церковные уставы русскихъ князей. См. Калачовъ, О значеніи кормчей, прим. 15, стр. 41—43.

Въ общей же формѣ Іосифъ проводитъ идею ограниченной царской власти въ своемъ ученіи о тираннѣ, которое составляетъ наиболѣе оригинальную и замѣчательную часть всей его политической системы. Понятіе о тираннѣ, о неправедномъ или зломъ князѣ встрѣчается въ русской письменности и раньше Іосифа, напр. въ Повѣсти временныхъ лѣтъ, въ Словѣ Василія Вел. о судіяхъ. Но есть крупное и принципіальное различіе между этими ранними ученіями и ученіемъ Іосифа Волоцкаго. Тамъ дается одно только понятіе о тираннѣ, какъ неправедномъ князѣ, но никакихъ выводовъ политическаго характера изъ этого понятія мы тамъ не встрѣчаемъ. Народъ долженъ покоряться неправедному князю совершенно такъ же, какъ и праведному; онъ такой же князь отъ Бога и несетъ отвѣтственность только передъ Богомъ. Поэтому всѣ разсужденія на эту тему въ указанныхъ памятникахъ имѣютъ исключительно нравственное значеніе, какъ порицаніе князю, не исполняющему своего долга, и свидѣтельствуютъ о тѣсной связи между политикой и нравственностью въ древней русской литературѣ. Не то у І. Волоцкаго. Говоря въ 7-мъ словѣ „Просвѣтителя" о необходимости покоренія царю, Іосифъ даетъ такое разъясненіе: „Аще ли же есть царь, надъ человѣки царьствуя, надъ собою имать царствующа скверныа страсти и грѣхи, сребролюбіе же и гнѣвъ, лукавьство и неправду, гордость и ярость, злѣйшиже всѣхъ, невѣріе и хулу, таковый царь не Божій слуга, но діаволь и не царь, но мучитель". И сейчасъ же онъ дѣлаетъ отсюда практическій выводъ: „ты убо таковаго царя или князя да не послушаеши, на нечестіе и лукавьство приводяща тя, аще мучитъ, аще смертію прѣтитъ" [1]). Іосифъ, такимъ образомъ, рѣзко расходится съ главнѣйшимъ авторитетомъ, на который обычно опирается христіанская политика въ вопросѣ о покореніи властямъ — съ ап. Павломъ. Въ извѣстномъ мѣстѣ посланія къ Римлянамъ, гл. 13, ап. Павелъ утверждаетъ, что покоряться нужно всѣмъ властямъ, потому что всѣ безъ исключенія власти отъ Бога („нѣсть бо власть, аще не отъ Бога"), по

---

[1]) Просвѣтитель, стр. 324—325.

ученію же Іосифа выходитъ, что не всѣ власти отъ Бога, что есть царь — Божій слуга, и есть царь — слуга діавола. Ему была извѣстна средневѣковая теорія, понимавшая государство со всѣми его задачами и учрежденіями, какъ произведеніе діавола [1]; Іосифъ не раздѣляетъ этой теоріи въ общемъ ея видѣ [2]), но онъ, очевидно, склоненъ примѣнять ее въ отдѣльныхъ, частныхъ случаяхъ. Слова ап. Павла, что „царь Божій слуга есть“ [3]), онъ понимаетъ въ узкомъ смыслѣ и относитъ ихъ только къ истинному царю, который, по своимъ нравственнымъ качествамъ, достоинъ этого имени, а царь-мучитель, по его мнѣнію, есть слуга діавола. Русскіе книжники первыхъ вѣковъ также останавливались передъ фактомъ существованія недостойныхъ царей, но они старались примирить его съ идеей богоустановленности всякой власти при помощи того ученія, что неправедные цари поставляются Богомъ въ возмездіе за грѣхи народа [4]). Іосифъ, очевидно, не раздѣляетъ этого философско-историческаго взгляда, или онъ остался ему неизвѣстенъ, и ему не остается ничего другого, какъ только прибѣгнуть къ ограничительному толкованію словъ апостола.

Выставляемое имъ понятіе тиранна Іосифъ опредѣляетъ нѣсколькими признаками, которые рисуютъ пороки недостойнаго царя. Между этими признаками нѣтъ ни одного, который бы сколько нибудь отличался опредѣленностью и давалъ возможность, не возбуждая разногласій, рѣшить, кто — истинный царь, и кто—мучитель. Всѣ признаки имѣютъ не столько политическій, сколько нравственный характеръ. Самъ Іосифъ выдѣляетъ изъ нихъ, какъ наиболѣе важные, невѣріе и хулу;

---

[1]) Кн. Е. Трубецкой, Религіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ XI вѣкѣ, 1897, стр. 297 и друг. изслѣдованія по ист. средневѣк. полит. идей, напр. Р. Шольца о времени Филиппа Красиваго, 1903, стр. 96—97.

[2]) Просвѣтитель, стр. 535: земленое начальство поставися отъ Бога, а не отъ діавола, якоже нѣцыи неподобніи глаголютъ. — Имѣетъ ли онъ въ виду жидовствующихъ или кого другого, остается неизвѣстнымъ.

[3]) Просвѣтитель, стр. 324.

[4]) См. выше, стр. 109, 112—113.

но, ставя рядомъ съ ними цѣлый рядъ другихъ, онъ открываетъ широкій просторъ личному произволу въ оцѣнкѣ нравственнаго достоинства государя, а въ зависимости отъ этой оцѣнки стоитъ и вопросъ объ обязанности повиновенія царю. Это ученіе, которое съ полнымъ основаніемъ можетъ быть названо ученіемъ о правомѣрномъ сопротивленіи государственной власти, Іосифъ обставляетъ доказательствами чрезвычайно слабыми. Въ указанномъ мѣстѣ Просвѣтителя мы находимъ у него только: 1) текстъ изъ Лук. 13,32, не имѣющій принципіальнаго значенія: „рцѣте лису тому", изъ чего онъ выводитъ, что въ Евангеліи не всѣ цари называются этимъ именемъ, и 2) ссылку на трехъ ветхозавѣтныхъ отроковъ, не покорившихся Навуходоносору. При этомъ Іосифъ совсѣмъ не останавливается на томъ, что Навуходоносоръ былъ языческій царь, и не разъясняетъ, какъ отсюда можетъ быть выведено для христіанскихъ подданныхъ право не повиноваться христіанскому царю. Ни выписокъ изъ твореній св. отцовъ, ни указаній на византійскую исторію, на которыя обыкновенно бываетъ такъ щедръ Іосифъ, здѣсь нѣтъ. Это лучше всего показываетъ, что его ученіе о тираннѣ нельзя выводить ни изъ какихъ постороннихъ литературныхъ вліяній: оно составляетъ его личное достояніе.

Есть мнѣніе, что І. Волоцкій пришелъ къ этому ученію подъ вліяніемъ недовольства политикой Ивана III — его колебаніями и медленностью въ борьбѣ съ новгородскими еретиками, и что впослѣдствіи, когда обстоятельства сложились для Іосифа болѣе благопріятно, когда въ болѣе энергичной дѣятельности Василія III онъ увидѣлъ залогъ торжества дорогихъ ему идей, онъ отказался отъ своего ученія и на мѣсто его выставилъ теорію безусловнаго повиновенія царю [1].

Это мнѣніе можно еще оспаривать. Еслибы ученіе Іосифа было, дѣйствительно, вызвано недовольствомъ политикой Ивана III, то въ начертанномъ имъ образѣ тиранна мы замѣтили бы сходство съ этимъ государемъ. Но этого нѣтъ. Признаки тиранна, перечисляемые Іосифомъ, нужно сознаться отличаются большой неопредѣленностью и расплывчатостью;

---

[1] М. Дьяконовъ, назв. соч., стр. 92—100, 103, 129.

они говорятъ о такихъ общечеловѣческихъ порокахъ и грѣхахъ, которые встрѣчаются слишкомъ часто. Іосифъ особенно выдѣляетъ изъ нихъ два — невѣріе и хулу, но едвали можно утверждать, что подъ ними онъ разумѣлъ недостаточную ревность въ преслѣдованіи еретиковъ. Вообще, ни въ одномъ изъ элементовъ его ученія о тираннѣ нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы оно было навѣяно фактами современности. Все, напротивъ, говоритъ за то, что къ нему Іосифъ былъ приведенъ логическимъ ходомъ мысли, необходимостью разъяснить себѣ и другимъ одинъ изъ самыхъ спорныхъ пунктовъ ученія о царской власти. И въ сочиненіяхъ Іосифа, написанныхъ во вторую половину его литературной дѣятельности, мы не видимъ ничего такого, что противорѣчило бы его первоначальнымъ взглядамъ. Въ самомъ дѣлѣ, что находимъ мы по этому вопросу въ позднѣйшихъ его произведеніяхъ?

Въ 13-мъ словѣ, написанномъ значительно позднѣе 7-го, Іосифъ, говоря о назначеніи царской власти преслѣдовать еретиковъ и отступниковъ, дѣлаетъ такое заключеніе о царяхъ, которые этой обязанности не исполняютъ: „аще власть дадутъ злочестивымъ человѣкомъ, о семъ истязани будутъ отъ Бога во страшный день второго пришествія Его“ [1]). Такое же указаніе на отвѣтственность царя предъ Богомъ за недостаточную охрану правовѣрія находится въ посланіи Іосифа къ в. к. Василію Ивановичу (ок. 1510 г.). „Вамъ же подобаетъ,—говорится здѣсь, приемши отъ Вышняго повелѣния правленіа человѣческаго рода, православнымъ государемъ царемъ и княземъ не токмо о своихъ пещися и своего точію жития правити, но и все обладаемое отъ треволнения спасти и соблюдати стадо Его отъ волковъ невредимо и боятися серпа небесного и не давати воля зло творящимъ человѣкомъ иже душю съ тѣломъ погубляющимъ, скверныя, глаголю, и злочестивыя еретики“ [2]). Въ этихъ указаніяхъ, конечно, нѣтъ никакого противорѣчія свободѣ подданныхъ отъ повиновенія, которое Іосифъ устанавливаетъ по отношенію къ царю-мучителю. Нѣтъ никакой

---

[1]) Просвѣтитель, стр. 540.
[2]) Ркп. Импер. П. Б., Q. XVII, № 64, л. 202 об.—203.

необходимости думать, что нарушеніе со стороны царя лежащаго на немъ долга можетъ, по взглядамъ Іосифа, вести за собой только одно изъ этихъ послѣдствій, и что, если онъ въ данномъ случаѣ говоритъ объ отвѣтственности царя передъ Богомъ, значитъ, онъ уже измѣнилъ свое мнѣніе и не признаетъ за подданными права не покоряться мучителю. Одно можетъ прекрасно уживаться съ другимъ: мучителя ожидаетъ въ этой жизни потеря власти надъ народомъ, а въ будущей — небесная кара, и если Іосифъ въ посланіи къ великому князю говоритъ только о послѣдней, то это объясняется самымъ свойствомъ этого произведенія. Что таковы и дѣйствительно были взгляды Іосифа, это видно изъ 16-го слова Просвѣтителя, произведенія тоже болѣе поздняго по сравненію съ 7-мъ словомъ, гдѣ впервые Іосифъ раскрываетъ свое ученіе о тираннѣ [1]). Здѣсь читаемъ: „Всякій убо царь или князь иже внебреженіи живый, і о сущихъ подъ нимъ нерадя, и страха Вышняго не бояся, слугу себе сатанѣ сотворяетъ; сего ради страшно и напрасно найдетъ на него гнѣвъ Господень". И ниже: „иже убо царь злочестивый не брегій о сущихъ подъ нимъ, не царь есть, но мучитель". Въ другомъ мѣстѣ того же слова Іосифъ называетъ „волками" тѣхъ царей, которые предаютъ стадо Христово звѣрямъ на поруганіе, „еже есть іюдѣемъ і еллиномъ і еретикомъ і отступникомъ" [2]). Казалось бы, зачѣмъ ему говорить о мучителѣ: онъ добился торжества дорогой ему идеи, еретики осуждены, великій князь исполнилъ свою обязанность, православіе стоитъ на высотѣ. Однако онъ говоритъ тоже, что говорилъ и раньше; прямое доказательство тому, что его идеи не слѣдуютъ рабски за мѣняющимися обстоятельствами. Неправеднаго царя онъ называетъ слугою сатаны и мучителемъ т. е. употребляетъ тѣ же самыя выраженія, какими пользовался и раньше („слуга діаволь"), и, слѣдовательно, такъ же, какъ раньше, запрещаетъ подданнымъ повиноваться ему. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ угрожаетъ ему и гнѣвомъ Господнимъ т. е. отвѣтственностью

[1]) Оно написано послѣ собора 1504 г., на которомъ были осуждены еретики. Хрущовъ, назв. соч., стр. 192 и слѣд.

[2]) Просвѣтитель, стр. 601, 604.

передъ Богомъ. Оба слѣдствія, такимъ образомъ, совмѣщаются.

Единственное, что въ позднѣйшихъ произведеніяхъ Іосифа, съ перваго взгляда, противорѣчитъ его ученію о тираннѣ, это—одно мѣсто изъ посланія къ Третьякову, гдѣ онъ оправдываетъ свой переходъ съ монастыремъ въ великое княженіе. „И язъ того ради таковаго государя нашелъ, которого судъ не посужается. Глаголеть бо въ божественыхъ правилехъ, яко царьскій судъ святительскимъ судомъ не посужается ни отъ кого же въ древнихъ лѣтехъ, ни въ нынѣшніхъ и въ тамошніхъ странахъ, ни въ нашей рустей земли, точію единъ Серапионъ архиепископъ“ [1]). Здѣсь выражена мысль, что надъ царемъ нѣтъ на землѣ суда, и что, въ частности, царя не можетъ судить святитель. Для пониманія этого мѣста нужно, однако, принять въ соображеніе цѣль посланія и обстоятельства, его вызвавшія. Іосифъ, спасая свой монастырь отъ посягательства на него со стороны волоцкаго удѣльнаго князя Ѳеодора Борисовича, перешелъ въ державу великаго князя, и сдѣлалъ онъ это, не испросивъ благословенія у новгородскаго архіепископа Серапіона, которому былъ подчиненъ. Серапіонъ, когда узналъ объ этомъ, послалъ Іосифу неблагословенную грамоту и отлучилъ его отъ священства. Извѣстно, что отсюда послѣдовало: собравшійся въ Москвѣ соборъ снялъ съ Іосифа отлученіе и осудилъ Серапіона. Почитатели Іосифа, и между ними Третьяковъ, хотѣли какънибудь потушить эту исторію и уговаривали его примириться съ Серапіономъ [2]). Но Іосифъ на примиреніе не шелъ, такъ какъ считалъ себя правымъ. Объясняя въ посланіи къ Третьякову свою правоту и неправоту Серапіона, онъ и подчеркиваетъ, что онъ перешелъ къ царю, судъ котораго не посужается. Это значитъ, что онъ перешелъ къ истинному царю, который есть „Божій слуга,“ котораго Богъ „въ себе мѣсто“ посадилъ, а такого царя, конечно, нельзя судить,—его судъ не посужается. Серапіонъ же, отлучивъ Іосифа, косвенно осудилъ и великаго князя т. е. отнесся къ нему,

[1]) Ркп. Импер. Публ. Библ. Q. XVII, № 64, л. 231 об.
[2]) Подробности у Хрущова, назв. соч., стр. 206—218.

не какъ къ царю, а какъ къ мучителю, который есть „слуга діаволь" и, потому, не можетъ разсчитывать на повиновеніе себѣ. Такимъ образомъ, и посланіе къ Третьякову не только не противорѣчитъ ученію Іосифа о предѣлахъ повиновенія царю, но еще лишній разъ его подкрѣпляетъ, указывая различіе между праведнымъ и неправеднымъ царемъ [1]).

Все изложенное даетъ основаніе такъ формулировать взгляды І. Волоцкаго. Царь, являясь намѣстникомъ Божіимъ на землѣ, принимаетъ на себя заботу о стадѣ Христовомъ. Онъ имѣетъ большія обязанности и широкія полномочія въ области церкви. Съ своей стороны, онъ долженъ подчиняться церковнымъ правиламъ и нравственному закону. Если онъ исполняетъ свои обязанности и дѣйствуетъ въ границахъ нравственныхъ требованій, онъ есть истинный, праведный царь, которому народъ долженъ вполнѣ покоряться, и который несетъ отвѣтственность только передъ Богомъ. Въ противномъ случаѣ это — неправедный царь, слуга діавола, мучитель, которому народъ не обязанъ повиноваться.

Нетрудно видѣть, что ученіе І. Волоцкаго идетъ въ разрѣзъ со всѣми предшествующими ему русскими ученіями о предѣлахъ царской власти. Въ этихъ ученіяхъ самымъ различнымъ образомъ опредѣляются полномочія и обязанности царя, но между ними нѣтъ ни одного, которое давало бы подданнымъ право не повиноваться царю. Тѣ изъ нихъ, которыя вводятъ понятіе тиранна, разсматриваютъ это понятіе исключительно съ нравственной точки зрѣнія. Они высказываютъ ему порицаніе, угрожаютъ ему гнѣвомъ Господнимъ, но народъ ставятъ къ нему въ тѣ же отношенія, какъ и къ праведному царю. Это объясняется, главнымъ образомъ, тѣмъ провиденціалистическимъ міровоззрѣніемъ, которое лежитъ въ основѣ древнерусскихъ ученій о царской власти, и которое заставляетъ видѣть въ тираннѣ кто

[1]) Такое же значеніе, надо думать, имѣетъ замѣчаніе, мимоходомъ брошенное въ 9-мъ словѣ Просвѣтителя: „Аще бы земнаго и тлѣннаго царя началъ потязати и глаголати: почто нетако твориши, якоже мнѣ мнится, или тако не твориши, якоже азъ знаю? не бы ли приялъ горкую муку, яко дерзостенъ и золъ, и гордъ покоривъ рабъ?" Стр. 420.

наказаніе Божіе за грѣхи народа. Въ ученіи Іосифа не видно слѣдовъ этого міровоззрѣнія, и потому различіе, которое онъ нашелъ между царемъ и тиранномъ, заставило его придти къ крайнимъ выводамъ.

Единственный, кто изъ предшествующей литературы нѣсколько приближается къ І. Волоцкому, это—митр. Кипріанъ. Онъ тоже допускаетъ противодѣйствіе князю, нарушившему предѣлы своей власти. Но эта мысль выражена у него неизмѣримо слабѣе, чѣмъ у Іосифа: во 1-хъ, у него совсѣмъ нѣтъ понятія о мучителѣ, какъ противоположности истинному князю, и во 2-хъ, противодѣйствіе сводится у него, въ сущности, къ тому, чтобы „не умолчать“ передъ княземъ т. е. высказать ему порицаніе, и только духовное сословіе, по его ученію, имѣетъ противъ князя дѣйствительное оружіе—клятву. І. Волоцкій же устанавливаетъ одинаковые предѣлы повиновенія для всѣхъ подданныхъ безъ различія.

Въ этомъ отношеніи ученіе І. Волоцкаго напоминаетъ теорію („монархомаховъ“), которая возникла на западѣ Европы во вторую половину XVI вѣка, и видными представителями которой были во Франціи Юній Брутъ и Буше, въ Англіи—Бухананъ, въ Испаніи—Маріана. Эта теорія также проводила рѣзкое различіе между царемъ и тиранномъ, и при томъ въ выраженіяхъ, очень близкихъ къ формулѣ Іосифа (rex imago Dei, tyrannus—diaboli), и въ отношеніи къ тиранну также давала народу право сопротивленія. Но это сходство только внѣшнее, только въ конечныхъ выводахъ, а основанія, изъ которыхъ эти выводы дѣлаются, здѣсь и тамъ существенно различныя. Теоріи Юнія Брута и его современниковъ имѣютъ, въ большинствѣ, совершенно ясный демократическій характеръ. Онѣ исходятъ изъ признанія народнаго верховенства, основу государственной власти онѣ видятъ въ договорѣ между монархомъ и народомъ, и тираннъ для нихъ, въ концѣ концовъ, просто монархъ, нарушившій условія своего договора съ народомъ[1]). Нечего говорить, что у І. Волоцкаго нѣтъ никакихъ намековъ на признаніе народнаго верховенства или на договоръ народа съ царемъ. Для него неправедный царь, мучитель—не тотъ, кто

---

[1]) R. Treumann, Die Monarchomachen, 1895, стр. 53—72.

нарушилъ договоръ, а тотъ, кто проявилъ невѣріе и, вообще, оказался нравственно недостойнымъ своего сана. Больше точекъ соприкосновенія можно, поэтому, найти у Іосифа съ нѣкоторыми католическими ученіями средневѣковья, которыя тоже проводили различіе между царемъ и тиранномъ и признавали за народомъ право сопротивленія тиранну. Таковы, напримѣръ, были ученія въ XII вѣкѣ Іоанна Салисбюри, въ XIII—Ѳомы Аквинскаго. Эти ученія тоже стояли на религіозной точкѣ зрѣнія, и тиранномъ они называли монарха, преступившаго предѣлы власти, данной ему отъ Бога, или просто отступника отъ правой вѣры [1]).

Изъ политиковъ XVI вѣка ближе всего къ этому взгляду Маріана: тираннъ для него—государь, находящійся во власти пороковъ, угнетающій народъ и посягающій на имущество своихъ подданныхъ [2]). Сближаетъ Маріану съ Іос. Волоцкимъ и то, что онъ отрицаетъ абсолютную власть государя, которую, по его мнѣнію, ограничиваютъ законы, главнымъ образомъ,—церковные [3]). Но и отъ этихъ ученій Іосифа отдѣляетъ очень крупное и существенное различіе. Достаточно вспомнить, что католическія ученія принимаютъ, какъ основное положеніе, первенство духовной власти передъ свѣтской, и можно было бы указать тѣсную логическую связь между этимъ положеніемъ и католическими теоріями царской влсти [4]). Въ сочиненіяхъ Іосифа, напротивъ, нигдѣ нельзя найти мысли о первенствѣ, а тѣмъ болѣе—о міровомъ господствѣ духовной власти.

Такимъ образомъ, ученіе І. Волоцкаго о предѣлахъ царской власти занимаетъ совершенно особое мѣсто не только въ отношеніи древнерусскихъ ученій, но и по сравненію съ ученіями западно-европейскими. Ему никакъ нельзя

---

[1]) P. Gennrich. Die Staats-und Kirchenlehre Iohanns von Salisbury, 1894, стр. 71—76, 95—99; I. Frohschammer, Die Philosophie des Thomas von Aquino, 1889, стр. 484—486.

[2]) I. Mariana, De rege et regis institutione, ed. 2, 1611, стр. 43—51.

[3]) Тамъ же, lib. I cap IX: Princeps non est solutus legibus.

[4]) Маріана напр. отрицаетъ за государемъ право на какое бы то ни было участіе въ дѣлахъ церкви, а съ другой стороны—требуетъ чтобы духовенство было допущено къ управленію государствомъ. Тамъ же, стр. 85—86, 88.

отказать въ оригинальности. Разсуждая чисто-теоретически, можно признать, что въ его ученіи есть такіе элементы, которые можно было бы разсматривать, какъ слѣды католическаго вліянія [1]). Но, во-первыхъ, мы ничего не знаемъ о его знакомствѣ съ католической политикой, и въ условіяхъ древнерусской жизни это знакомство представляется мало вѣроятнымъ; а во-вторыхъ, еслибы даже до Іосифа и дошли, изъ третьихъ рукъ, какія нибудь свѣдѣнія объ этой политикѣ,—можно съ увѣренностью сказать, что печать католичества, лежащая на ней, заставила бы Іосифа отъ нея отшатнуться. Слѣдовательно, оригинальность его ученія не можетъ быть заподозрѣна. У Іосифа были, конечно, свои источники и пособія; они видны отчасти уже изъ предыдущаго. Это—св. Писаніе, творенія св. отцовъ, въ особенности І. Златоуста, апостольскія правила, дѣйствительныя и апокрифическія постановленія соборовъ (Правило на обидящихъ церкви), различныя произведенія русской письменности (Слово о судіяхъ, Слово Сирахово), наконецъ, византійское законодательство и, особенно, византійская исторія, ссылки на которую у Іосифа встрѣчаются въ гораздо большемъ количествѣ, чѣмъ у его предшественниковъ [2]). Но отношеніе Іосифа къ этимъ источникамъ чрезвычайно самостоятельное: мало можно у него указать мыслей и положеній, которыя прямо вытекали бы изъ приводимыхъ имъ ссылокъ; большею частью, онѣ являются передъ нами, какъ результатъ своеобразной комбинаціи различныхъ источниковъ и свободнаго ихъ толкованія, примѣнительно къ цѣли, которую поставилъ себѣ авторъ. Всего менѣе можно говорить о строго-византійскомъ направленіи ученія І. Волоцкаго.

---

[1]) О латинствѣ Іосифа вообще см. Ор. Миллеръ, Вопросъ о направленіи Іосифа Волоколамскаго, Журн. М. Н. Пр., 1868, № 2, стр. 541.

[2]) Указываютъ еще на І. Дамаскина, который имѣлъ большое значеніе для выработки міросозерцанія Іосифа, но проявилось ли его вліяніе и въ политическомъ ученіи Іосифа, сказать трудно. См. Объ источникахъ свѣдѣній по разнымъ наукамъ въ древнія времена Россіи. Прав. Соб. 1860, стр. 189. Взамѣнъ этого, слѣдуетъ признать возможнымъ вліяніе со стороны Θеодора Студита, который очень энергично проводилъ мысль, что Богу нужно повиноваться больше, чѣмъ человѣкамъ.

Ближайшимъ послѣдователемъ Іосифа и продолжателемъ созданнаго имъ направленія былъ, по общему мнѣнію, митрополитъ Даніилъ [1]). Однако ученіе І. Волоцкаго является у него въ сильно смягченномъ видѣ. Особенно это смягченіе замѣтно въ вопросѣ о казни еретиковъ. Даніилъ, какъ и Іосифъ, высказывается за самыя рѣшительныя мѣры, призываетъ на еретиковъ „праведную ярость и божественную ревность", но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ настаиваетъ на необходимости дѣйствовать противъ нихъ кротостью и человѣколюбіемъ, мѣры же физическаго воздѣйствія и устрашенія онъ считаетъ нужнымъ употреблять въ отношеніи только тѣхъ еретиковъ, которые проявили особое упорство или изувѣрство [2]). Такое же смягченіе можно замѣтить, если сравнивать воззрѣнія Даніила со взглядами Іосифа въ области политики.

Свое ученіе о царской власти Даніилъ излагаетъ въ 8-мъ словѣ: „Яко подобаетъ ко властелемъ послушаніе имѣти и честь имъ воздаяти и еже на враги Божія." Здѣсь онъ такъ же, какъ Іосифъ, исходитъ изъ идеи подчиненія церкви вѣдѣнію царя. Царь есть верховный пастырь Христова стада и долженъ оберегать его цѣлость. „Подобаетъ бо пріемшимъ отъ Бога таковое служеніе, яко Божіимъ слугамъ, много попеченіе имѣти о божественныхъ законохъ и соблюдати родъ человѣческый невредимо отъ волковъ душепагубныхъ и не давати воли злотворящимъ человѣкомъ, имиже имя Божіе бесчествуется" [3]). Въ чемъ должно выражаться попеченіе о божественныхъ законахъ, нигдѣ у Даніила ближе не разъясняется; зато очень много онъ говоритъ о соблюденіи отъ волковъ. Волки, нападающіе на стадо, это, конечно, еретики [4]); и Даніилъ

---

[1]) На каѳедрѣ съ 1522 по 1539 г.

[2]) В. Жмакинъ, Митрополитъ Даніилъ и его сочиненія, М. 1881, стр. 422—424.

[3]) Соборникъ митр. Даніила, ркп. Имп. Публ. Библ., F. I, № 522, л. 235.

[4]) Та же ркп., л. 256 об.: Послушайте же дръжащеи церкве, вамъ бо показа доброе сіе дѣло, да послѣдуйте стопамъ Его, блюдуще волкъ рекъше еретикъ отвсюду зѣло испытно и изгоняще и стадо блюдуще.

очень подробно обсуждаетъ вопросъ о мѣрахъ борьбы съ ними. Цѣлымъ рядомъ выписокъ и ссылокъ онъ доказываетъ право царя казнить еретиковъ смертью. Среди этихъ выписокъ встрѣчаются мѣста изъ сказанія блаженнаго Ѳеодорита, изъ сочиненій Евсевія еп. Емесійскаго, изъ Пролога, изъ похвальнаго слова св. Владиміру (Иларіона?), изъ лѣтописнаго сказанія о томъ же князѣ. Но особенное вниманіе обращаетъ на себя ссылка на слово Златоуста къ іудеямъ, изъ котораго приводится, между прочимъ, слѣдующее мѣсто „аще и оубиетъ кто по воли Божіи, человѣколюбія всякаго есть лучши оубійство оно; аще и пощадитъ кто и человѣколюбствуетъ чрезъ волю Божію, и не оугодно есть Ему, оубійства всякого неподобнѣйше будетъ то пощадѣніе; не естество бо вещемъ, но Божіи судове добра и злая быти творятъ“ [1]). Какъ видно изъ послѣднихъ словъ этой выписки, авторъ доказываетъ ту мысль (составлявшую предметъ спора въ средневѣковой философіи), что въ природѣ вещей нѣтъ ничего такого, что могло бы служить основаніемъ для различія добра и зла, и что это различіе покоится единственно на волѣ Божіей: добро есть то, что согласно съ волей Божіей, а зло—то, что ей противорѣчитъ. А такъ какъ Богъ повелѣлъ наказывать зло творящихъ человѣковъ, то отсюда получается прямой выводъ, что преданіе еретиковъ казни не только не есть грѣхъ, но составляетъ прямую обязанность царя. Въ этомъ вопросѣ, слѣдовательно, Даніилъ вполнѣ сходится съ І. Волоцкимъ. Сближаетъ съ нимъ Даніила еще и то, что онъ такъ же, какъ и его учитель, не дѣлаетъ принципіальнаго различія между преступленіемъ уголовнымъ и церковнымъ; для него еретикъ—такой же преступникъ, какъ грабитель или убійца [2]). Но этимъ и ограничивается сходство между ними въ общемъ вопросѣ объ отношеніи церкви и государства. Іосифъ изображалъ царя, какъ верховнаго защитника въ церковныхъ обидахъ, стоящаго по этому званію выше епископовъ (дѣло Серапіона); ему же ввѣрялъ онъ и попеченіе о монастырскомъ строѣ. У Даніила этого не находимъ, и, такимъ образомъ, подчиненіе церкви

[1]) Тамъ же, лл. 242 об.—245, 246.
[2]) Жмакинъ, назв. соч., стр. 410.

государству является у него не въ такомъ рѣзкомъ видѣ, какъ у Іосифа.

Въ противоположность этому, въ ученіи о предѣлахъ царской власти Даніилъ не отступилъ отъ взглядовъ Іосифа. Ему знакомо ученіе о покореніи властямъ, и онъ въ своемъ Словѣ приводитъ относящіеся сюда тексты изъ посланій ап. Павла къ Римлянамъ, къ Колоссянамъ, къ Титу [1]). Въ посланіи „къ нѣкоему человѣку во скорбехъ и печалехъ отъ царскія опалы" Даніилъ проводитъ даже ту мысль, что отъ царя надо терпѣть и несправедливыя гоненія, смотрѣть на нихъ, какъ на особую милость Божію, за которую надлежитъ воздавать благодарность [2]). Но отсюда было бы очень неосторожно дѣлать выводъ, что онъ проповѣдуетъ безусловное повиновеніе власти [3]). На несправедливость со стороны царя можно смотрѣть, какъ на возмездіе за грѣхи, или какъ на напоминаніе свыше о необходимости самому жить по заповѣдямъ, но это еще не значитъ, что власти царя нѣтъ никакихъ предѣловъ, и что онъ вовсе не можетъ совершать несправедливости. Даніилу, прежде всего, извѣстно то ограниченіе царской власти, которое было особенно дорого всему іосифлянскому направленію, именно неприкосновенность церковныхъ имуществъ. Этому вопросу онъ посвятилъ, какъ и Іосифъ, особое разсужденіе—О свя-

---

[1]) Назв. ркп., л. 237 об.—238 об.—Общее назначеніе царской власти Даніилъ выясняетъ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: Богъ нашъ... оустрои власти въ человѣческыхъ сынохъ во отмщеніе злодѣемъ, въ похвалу же благотворящимъ, да аще презритъ человѣкъ страхъ Божій, да воспомянетъ страхъ властелей земныхъ, да боящеся земныхъ начальствъ не поглатаютъ другъ друга якоже рыбы... достойно и праведно есть воздавати честь царемъ, якоже рече апостолъ Петръ: Бога бойтеся, царя чтите; подобнѣ же и Павелъ.—Тамъ же, л. 234.

[2]) Аще ли не праведно гнѣвъ царьскый пріиде на тя, яко нѣсть вины твоеа предъ нимъ, и чистъ еси отъ всего, яже оклеветаша тя врази твои, о семь благодарственая воздажъ Христоу Богу, яко милость Его пріиде на тя, да по заповѣдехъ Христовыхъ еуаггельскыхъ живеши. В. Дружининъ, Нѣсколько неизвѣстныхъ литературныхъ памятниковъ изъ сборника XVI вѣка. Лѣт. зан. Арх. Ком., вып. XXI, 1909, стр. 104 (напечатано по ркп. Имп. Публ. Библ, Q. I, № 1439).

[3]) Такъ думаетъ В. Жмакинъ, назв. соч., стр. 410, не приводя, впрочемъ, никакихъ основаній для своего мнѣнія.

тыхъ божественыхъ церквахъ и о возложенныхъ Божіихъ стяжаніахъ церковныхъ и о восхищающихъ таковая и насилствоующихъ. Начиная свою рѣчь съ указанія на вѣчность правъ церкви, согласно обѣтованію, данному Спасителемъ ап. Петру [1]), Даніилъ, затѣмъ, говоритъ здѣсь о недопустимости какихъ бы то ни было посягательствъ на церковное имущество и возлагаетъ отвѣтственность за нихъ на архіереевъ, которые не исполняютъ своей обязанности учительства. Хотя Даніилъ не говоритъ особенно о посягательствахъ со стороны царя и не устанавливаетъ никакихъ послѣдствій для него за отобраніе церковныхъ имуществъ, но не можетъ быть сомнѣнія, что неприкосновенность этихъ имуществъ есть, съ его точки зрѣнія, общее правило, обязательное и для царя.

Въ общей же формѣ Даніилъ устанавливаетъ ограниченіе царской власти въ томъ же 8-мъ словѣ, гдѣ изложено все вообще его ученіе о государствѣ. Онъ повторяетъ здѣсь въ нѣсколько измѣненномъ видѣ мысль Іосифа о власти царя только надъ тѣломъ, а не надъ душою, и дѣлаетъ изъ нея выводы болѣе точные, чѣмъ тотъ. „Рече нѣкто отъ святыхъ: испытуй себѣ искушаай, яко князи и владыкы надъ тѣломъ имутъ власть точію, а не надъ душею... Тѣмже аще или на оубійство или на нѣкая безъмѣстная и душевредная дѣла повелеваютъ намъ, не подобаетъ повиноватися имъ, аще и тѣло до смерти мучатъ, Богъ бо душу свободну и самовластну сотвори, о ихже аще дѣлаетъ добра и зла“ [2]). Такъ какъ цари имѣютъ власть только надъ тѣломъ, то они не могутъ требовать отъ подданныхъ такихъ поступковъ, которые губятъ душу, и въ этомъ случаѣ имъ не слѣдуетъ повиноваться. Отличіе отъ І. Волоцкаго замѣтить не трудно: во-первыхъ, Даніилъ допускаетъ возмож-

---

[1]) Вотъ это мѣсто, напоминающее, отчасти, сочиненія католическихъ политиковъ: О семъ оубо отъ всего сердца все оупованіе и всю надежу возложимъ на Господа Бога... яко да оустроитъ всѣмъ полезная и спасеная... якоже самъ Господь рече къ верховному апостоломъ Петру: „яко ты еси Петръ, и на семъ камени созижду церковь Мою, и врата адова не одолѣють ей“. В. Дружининъ, назв. соч., стр. 36—37.

[2]) Ркп. Имп. Публ. Библ., F. I, № 522, л. 240.

ность неповиновенія не только мучителю-тиранну, но и праведному царю—въ томъ отдѣльномъ случаѣ, если онъ приказываетъ что нибудь душевредное, а во-вторыхъ, здѣсь, какъ уже замѣчено, болѣе точно опредѣляются предѣлы повиновенія, между тѣмъ какъ Іосифъ выражался въ болѣе общей формѣ, что царю нужно повиноваться „тѣлеснѣ, а не душевнѣ". Ту же мысль объ ограниченномъ повиновеніи царю Даніилъ высказываетъ еще и въ другой формѣ. Приведя цѣлый рядъ текстовъ изъ апостольскихъ посланій о покореніи властямъ и оставивъ ихъ безъ всякаго объясненія, онъ приводитъ, затѣмъ, обширное толкованіе, приписываемое имъ Василію В., на одинъ изъ самыхъ важныхъ, въ политическомъ отношеніи, евангельскихъ текстовъ. „Повиноватися подобаетъ, рече, Господа ради. Аще же Господа ради повинуемся, рекшаго: отдадите кесарева кесарю, егда же что внѣ воли Господни повелѣваютъ намъ, да не послушаемъ ихъ, да не оубо глаголеть вѣрній, яко оуничиживаеши насъ и небрегомы твориши. Небесное царство пріати хотящимъ властелемъ повиноватися показуетъ яко не властелемъ, но Богови, аще по закону Божію начальство имъ есть. Егда оубо видитъ васъ, рече, совестію Божіею властелемъ повинующимся, тогда безотвѣтны суще обьоуздаваются. Сего ради оубо и сами тѣ властели, рече, вещь нѣкую правде законы имуще, елика по правде и по закону творятъ, не имутъ о сихъ истязание, еликоже неправедно и безаконно творятъ, въ сихъ и погыбнутъ" [1]). Здѣсь проводится уже общая мысль о повиновеніи только въ предѣлахъ закона. Если власть дѣйствуетъ по закону и по правдѣ, мы должны ей во всемъ повиноваться, и съ насъ снимается всякая отвѣтственность за послѣдствія; если же она требуетъ отъ насъ чего нибудь внѣ воли Господней, то мы не должны ея слушаться, такъ какъ

[1]) Таже ркп. л. 238 об.—238 (второй). На л. 239 об. помѣщено толкованіе І. Златоуста на тотъ же евангельскій текстъ, но оно доказываетъ уже другую мысль, а именно законность покоренія: „Отдадите кесарева кесарю. Нѣсть бо се дати, но отдати"... и т. д.—Въ сочиненіяхъ Василія В. нѣтъ приведеннаго толкованія, и кому оно принадлежитъ, неизвѣстно. См. В. Жмакинъ, назв. соч., стр. 410 прим.

заповѣдь воздаванія кесарю кесарева дана намъ Спасителемъ, который не могъ требовать отъ насъ нарушенія Его собственной воли.

Такимъ образомъ, въ ученіи митр. Даніила о покореніи царю не только нѣтъ никакого смягченія по сравненію съ взглядами І. Волоцкаго, но, на-оборотъ, у него замѣчается въ этомъ вопросѣ даже больше рѣзкости и опредѣленности, чѣмъ у Іосифа. Несмотря на нѣкоторое различіе въ источникахъ [1]), Даніилъ высказываетъ ту же идею ограниченной царской власти. Царь ограниченъ неприкосновенностью церковнаго имущества, онъ царствуетъ только надъ тѣломъ, а не надъ душою своихъ подданныхъ,—онъ связанъ въ своихъ дѣйствіяхъ закономъ Божіимъ. Если царь выходитъ за эти предѣлы, подданные свободны отъ повиновенія ему.

Вмѣстѣ съ этимъ мы можемъ сдѣлать и общее заключеніе о характерѣ политическихъ взглядовъ всего іосифлянскаго направленія. Въ литературѣ за представителями этого направленія—іосифлянами давно упрочилась слава людей, если не безпринципныхъ, то легко измѣняющихъ своимъ принципамъ. Говорятъ, что они были недостаточно устойчивы въ нравственныхъ убѣжденіяхъ и въ отношеніяхъ къ власти легко допускали отступленія отъ нихъ ради узко-сословныхъ интересовъ; съ легкой руки Курбскаго ихъ называютъ „потаковниками" въ томъ смыслѣ, что они были склонны оправдывать всѣ вообще дѣйствія правительства [2]). Подъ эту оцѣнку іосифлянъ не подойдутъ ихъ писанія. Въ сочиненіяхъ ихъ, какъ мы видѣли, нѣтъ никакихъ слѣдовъ политическаго оппортунизма; на-оборотъ, они заключаютъ въ себѣ политическое ученіе, рѣзко отличающееся отъ всѣхъ предшествующихъ своимъ радикализмомъ: іосифляне первые въ русской литературѣ выставили ученіе о правомѣрномъ сопротивленіи государственной власти. Можно ли, и какимъ образомъ, примирить установившійся взглядъ на

---

[1]) У Даніила встрѣчаются ссылки на нѣкоторыхъ отцовъ церкви и житія, которыхъ не упоминаетъ І. Волоцкій; меньше пользуется Даніилъ византійской исторіей.

[2]) Напр. В. Жмакинъ, назв. соч., стр. 130—131; А. Павловъ, Земское направленіе русской дух. письменности. Прав. Соб., 1863, стр. 292—296. Ср. Сочиненія кн. Курбскаго, т. I, 1914, ст. 395.

іосифлянъ, какъ на практическихъ дѣятелей, съ идеями, находящимися въ ихъ сочиненіяхъ, или же надо признать, что между ихъ дѣйствіями и ихъ идеями есть несогласимое противорѣчіе,—на этотъ вопросъ отвѣтятъ историки.

---

3. Свобода церкви.

Главнымъ противникомъ іосифлянскаго направленія была партія такъ наз. заволжскихъ старцевъ, а наиболѣе извѣстными представителями ея были Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ. Противоположность обоихъ направленій сказывалась во многомъ: въ отношеніи къ св. Писанію, въ пониманіи сущности молитвы и монашества, въ вопросѣ о монастырскихъ имуществахъ, въ отношеніи къ еретикамъ. Можно было бы ожидать, что и въ области общественно-политической мысли заволжцы создадутъ міросозерцаніе, въ нѣкоторыхъ пунктахъ противоположное іосифлянскому. Но произведенія ихъ не оправдываютъ этихъ ожиданій, и всѣ попытки построить общественно-политическое ученіе заволжскихъ старцевъ оканчивались до сихъ поръ неудачей.

Въ своей полемикѣ противъ І. Волоцкаго заволжскіе старцы высказываютъ по вопросу о казни еретиковъ идеи прямо противоположныя идеямъ Іосифа. Но эта противоположность выражается не въ томъ, что Іосифъ признаетъ за вел. княземъ право казнить еретиковъ, а заволжцы это право отрицаютъ, а въ томъ, что они настаиваютъ на болѣе гуманномъ и снисходительномъ отношеніи къ еретикамъ, и склонны вообще отвергать наказанія, какъ мѣру воздѣйствія на нихъ [1]). Поэтому, хотя и можно согласиться, что заволжцы, въ противность Іосифу, исходили изъ принципа свободы [2]), но никакого ученія о государствѣ изъ этого принципа они не вывели, и это объясняется тѣмъ, что по-

---

[1]) Писаніе старцевъ вологодскихъ монастырей противъ Іосифа, Др. Росс. Вивл., т. XVI, стр. 424—426.

[2]) Б. Гречевъ, Заволжскіе старцы въ литературномъ рѣшеніи спорныхъ вопросовъ русской церковно-общественной жизни. Бог. Вѣстн. 1907, стр. 521—522.

нятіе государства совсѣмъ не входило въ ихъ міросозерцаніе. Глава заволжцевъ—Нилъ Сорскій, вообще, проявлялъ мало интереса къ внѣшнему міру [1]), и поэтому, хотя въ его произведеніяхъ есть цѣлый рядъ идей, изъ которыхъ легко можно было сдѣлать выводы политическаго характера, — этихъ выводовъ мы у него не находимъ. Такъ, извѣстно, что по вопросу о монастырскихъ имуществахъ Нилъ рѣзко расходился съ І. Волоцкимъ: онъ проповѣдовалъ полное нестяжаніе; благотворительность монастырей, которой Іосифъ придавалъ такое большое значеніе, онъ видѣлъ не въ матеріальной помощи, а въ „утѣшеніи разсужденіемъ духовнымъ“ [2]). Но въ его сочиненіяхъ нигдѣ не говорится, что вел. князь имѣетъ право отнять у монастырей ихъ имущества; онъ просто отрицаетъ ихъ, такъ какъ находитъ, что „излишняя не подобаетъ намъ имѣти“ [3]). Предполагаютъ, что настоящая цѣль партіи нестяжателей, которою объясняются всѣ ихъ выступленія, состояла въ томъ, чтобы поставить духовную власть внѣ зависимости отъ правительства и избавить ее отъ необходимости оказывать правительству поддержку [4]). Однако, ни въ уставѣ Нила, ни въ другихъ его сочиненіяхъ не находимъ никакихъ намековъ на эту мысль. Ставя въ основу личной жизни каждаго полную нравственную свободу, Нилъ распространялъ это начало и на отношенія инока къ монастырскому начальству. Наставленія игумена обязательны для инока только въ томъ случаѣ, „аще суть ко благоугожденію Божію и пользѣ душевной“, а судьей въ этомъ вопросѣ является самъ инокъ [5]). Было бы очень интересно видѣть, какъ приложилъ бы Нилъ Сорскій это начало свободной критики къ отношеніямъ государственнымъ. Можно было бы думать, что его крайній индивидуализмъ приведетъ его къ замѣчатель-

---

[1]) А. Архангельскій, Нилъ Сорскій и Вассіанъ Патрикѣевъ, ч. I, 1882, стр. 135.

[2]) Преп. отца нашего Ніла Сорскаго преданіе ученикомъ своимъ о жительствѣ скитскомъ, 1852, стр. 61.

[3]) Тамъ же.

[4]) А. Павловъ, Историческій очеркъ секуляризаціи церковныхъ земель въ Россіи, ч. I, 1871, стр. 84.

[5]) Б. Гречевъ, назв. соч., Бог. В. 1908, сент., стр. 51—53.

нымъ по своей новизнѣ заключеніямъ о предѣлахъ царской власти. Но такихъ заключеній у Нила нѣтъ, а дѣлать ихъ намъ самимъ было бы очень рискованно.

Тоже самое надо сказать и о Вассіанѣ Патрикѣевѣ. Нѣтъ сомнѣнія, что вопросы политики были Вассіану гораздо ближе, чѣмъ Нилу, и въ практической дѣятельности онъ представляетъ лицо съ вполнѣ опредѣленнымъ направленіемъ [1]). Но въ произведеніяхъ Вассіана его политическіе взгляды не отразились. Въ обширномъ его сочиненіи, направленномъ противъ І. Волоцкаго, затронуты почти всѣ вопросы, возбуждавшіе разногласіе, но авторъ старательно обходитъ или едва только намѣчаетъ тѣ пункты, гдѣ эти вопросы соприкасаются съ областью политики. Такъ, разбирая вопросъ о казни еретиковъ, онъ говоритъ, что „оружіемъ убивати“ ихъ—„отъ царскаго повелѣніа и человѣчьскаго обычая“ [2]). Этимъ Вассіанъ какъ бы высказываетъ мысль, что наказаніе еретиковъ есть дѣло произвольнаго установленія и не можетъ быть выведено изъ божественныхъ законовъ. Послѣдовательно развивая эту мысль, можно было бы придти къ ограниченію правъ царской власти въ области церковнаго управленія или даже къ полному отрицанію этихъ правъ. Но Вассіанъ къ этому не пришелъ. Ставя въ своихъ полемическихъ трудахъ вопросъ о монастырскихъ имуществахъ, онъ обсуждаетъ его не съ юридической точки зрѣнія, а исключительно съ нравственной [3]), и только въ одномъ случаѣ онъ дѣлаетъ замѣчаніе, которое показываетъ, что онъ понималъ и юридическую постановку вопроса. „Ниже да глаголемъ непщеваніемъ непщующе въ грѣсѣхъ, яко благовѣрніи князи сіа приложиша монастыремъ о спасеніи душъ своихъ и памяти родителей ихъ, ниже бо изъяти возмогутъ отъ рукъ Божіихъ приложше сіа“ [4]). Но дальше этого замѣчанія онъ не идетъ. Какъ извѣстно,

[1]) И. Хрущовъ, Князь инокъ Вассіанъ Патрикѣевъ, Др. и Н. Россія, 1875, № 3, стр. 7 и слѣд.

[2]) Инока пустынника Васьяна на Іосифа Волоцкого собраніе отъ святыхъ правилъ, Прав. Соб. 1863, стр. 202.

[3]) Слово отвѣтно противу клевещущихъ истину евангельскую; Собраніе Васьяна, ученика Нила Сорскаго отъ правилъ святыхъ Никонскихъ, Прав. Собес., 1863, стр. 104—111, 180—200.

[4]) Тамъ же, стр. 185—186.

Вассіанъ въ цѣляхъ борьбы со стяжателями составилъ кормчую книгу, гдѣ собралъ рядъ свидѣтельствъ, служащихъ къ подтвержденію его идеи. Въ кормчей онъ помѣстилъ и собственное пространное разсужденіе на ту же тему, подъ заглавіемъ „Собраніе нѣкоего старца на воспоминаніе своего обѣщанія отъ святого Писанія о отверженіи міра“ [1]). Но опять и здѣсь онъ почти совсѣмъ не затрагиваетъ тѣхъ сторонъ вопроса, которыя могли бы имѣть политическое значеніе.

Такимъ образомъ, если признать, что заволжцы являлись проповѣдниками идей свободы въ ея примѣненіи къ церковной жизни, то нужно признать и то, что эта идея въ ихъ писаніяхъ осталась совершенно безплодной для политической мысли вообще и для ученія о предѣлахъ царской власти въ частности [2]).

Развитіе идеи свободы церкви въ области политической мысли находимъ въ другомъ произведеніи,—которое, повидимому, вышло изъ среды, близкой къ іосифлянамъ, и защищаетъ дорогое имъ начало неприкосновенности церковныхъ имуществъ, но въ тоже время строитъ политическое міровоззрѣніе, весьма отличное отъ того, какого держался Іосифъ Волоцкій. Произведеніе это называется: Слово кратко противу тѣхъ, иже въ вещи священныя вступаются; въ другихъ спискахъ оно носитъ иное заглавіе: О свободѣ святыя церкви. Написано оно въ 1505 году [3]). Текстъ

---

[1]) Кормчая Вассіана въ ркп. Имп. Публ. Библ. F. II, № 74, л. 334—340 об. (второго счета). Что при составленіи кормчей онъ имѣлъ въ виду юридическую сторону вопроса, это видно, между прочимъ, изъ того, что онъ выпустилъ изъ нея 1) подложное постановленіе 5-го всел. собора на обидящихъ церкви Божія и 2) церковные уставы св. Владиміра и другихъ князей, которые являлись главными доказательствами въ рукахъ защитниковъ неприкосновенности монастырскихъ имуществъ. Макарій, Ист. р. ц., т. VIII, стр. 153.

[2]) Богатый матеріалъ для выясненія политическихъ взглядовъ Вассіана могла бы дать „Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ“, еслибъ только можно было признать авторство Вассіана. Но для этого нѣтъ достаточныхъ данныхъ. См. объ этомъ ниже.

[3]) Напечатано въ Чт. Общ. ист. и древн. 1902, кн. II. Соображенія объ авторѣ см. Горскій и Невоструевъ, Оп. слав. рукоп. М. Синод. Б., II, 3, № 320: А. Соболевскій, Переводная литература, стр. 193—194 и 254—259; Голубинскій, Ист. р. церкви, т. II, стр. 635; А. Григорьевъ, предисл. къ изданію.

сочиненія не открываетъ имени автора его, и намъ остается о немъ только догадываться. Что оно написано въ Россіи, видно изъ ссылокъ на русскую исторію и изъ отношенія автора къ Руси [1]); что оно написано иностранцемъ, объ этомъ съ большой вѣроятностью можно предположить по характеру предисловія и по выраженію въ немъ „въ сей пресвѣтлой русской странѣ“, едвали возможному въ устахъ русскаго книжника; что сочиненіе представляетъ переводъ съ латинскаго, за это говорятъ отдѣльныя слова и цѣлыя фразы, какъ напр. „царіе бо отъ праваго управленіа еже творити людемь наричются“ [2]), которая можетъ быть понятна только на латинскомъ языкѣ (rex отъ regere). По всему этому есть полное основаніе присоединиться къ высказанному уже въ литературѣ предположенію, что авторомъ Слова былъ доминиканецъ Веніаминъ, по происхожденію хорватъ, и что онъ написалъ его по порученію арх. новгородскаго Геннадія.

Задача, которую поставилъ себѣ авторъ Слова, двойственная. Какъ показываетъ самое заглавіе его, оно написано съ цѣлью доказать неприкосновенность церковныхъ имуществъ, но авторъ не скрываетъ, что на самомъ дѣлѣ онъ имѣлъ другую цѣль. „Сіа малая, говоритъ онъ въ заключеніи, отъ разныхъ писаній святыхъ отецъ... списахъ о православныа церкви свободстве, ейже врата адова не оудолѣютъ“ [3]). Свобода церкви или, иначе, независимость духовной власти отъ государства и составляетъ настоящую тему произведенія. Изъ отношенія автора къ этому вопросу вытекаетъ и его ученіе о царской власти.

По взглядамъ автора, богоустановленность не составляетъ характерной особенности царской власти: „власть и настоалство духовное и мирьское обое изволится отъ власти божественныа“ [4]). Эта одинаковость происхожденія ставитъ духовную власть въ совершенную независимость отъ власти мірской. „Не подобаетъ епископомъ... боятися царей или началниковъ, понеже, по апостольскому

[1]) См. лл. 206 и 216.
[2]) См. л. 240.
[3]) См. л. 254 об.
[4]) См. л. 244.

ученію, паче подобаетъ повиноватись Богови неже человѣкомъ, мирстіи бо властели человѣци суть, тѣло отняти могутъ, души же ни" [1]). Царямъ не принадлежитъ никакой власти надъ духовнымъ чиномъ. Авторъ указываетъ на примѣръ многихъ царей въ ветхомъ завѣтѣ, погибшихъ за присвоеніе себѣ такой власти; а „царство іудѣйское и съ царьми своими вкупѣ погибе, и достойно, понеже царьство вкупѣ и власть на пастыри церковные, яко и на своя воины имѣти дерзнуша" [2]). Въ частности, царямъ не принадлежитъ и права суда ни надъ епископами, ни надъ настоятелями и клириками [3]).

На-оборотъ, мірская власть должна подчиняться духовной. Эта мысль развивается въ Словѣ очень подробно, и авторъ очень часто къ ней возвращается. „Вси царіе, началници и прочіи мирьстіи господа вси Христу первѣе и церкви православнѣй, и настоятелемъ послушаніе святое зъ боязнью и честью изьявляти должни есме; не сътворивый сего невѣренъ и Богови спротивенъ вмѣниться." Въ видѣ доказательства авторъ ссылается на извѣстное мѣсто изъ посланія къ Римлянамъ, гл. 13, о повиновеніи властямъ. Но онъ предвидитъ возраженіе и заранѣе даетъ на него отвѣтъ: „Аще ли речеть кто, яко о мирьской власти сіа отъ апостола речена суть, и аще убо о мирьской власти рекъ есть мнѣ, яко же глаголеть апостолъ Павелъ пространно въ посланіи и главѣ предреченныхъ, вѣдомо же есть, яко многи суть заповѣди и безчисленая повѣленіа, въ нихже Богови и настоателемъ церкви Божіи подобаетъ повиноватись" [4]). Повиноваться духовной власти мірская должна постольку, говоритъ авторъ, поскольку духовное достоинство отъ Бога „предположено есть" [5]). И злая казнь постигаетъ царей, которые не хотятъ „пастырьской и епископа своего власти и заповѣдемъ повиновеніа имѣти, но по волѣ своей безъ закона жити" [6]). Въ дру-

[1]) См. л. 211 об., 252 об.
[2]) См. л. 229—230, 237—237 об.
[3]) См. л. 223.
[4]) См. л. 203 об.—204.
[5]) См. л. 244, 245.
[6]) См. л. 236 об.

гомъ мѣстѣ авторъ за непослушаніе церкви и настоятелямъ угрожаетъ анаѳемой [1]).

По вопросу о предѣлахъ, въ которыхъ „заповѣди" духовной власти обязательны для царей, Слово проявляетъ нѣкоторое колебаніе. Сначала оно какъ бы склоняется къ тому, что повиноваться духовной власти нужно только „въ достойныхъ и благоугодныхъ", но далѣе высказываетъ мысль, что не представляетъ никакого значенія „аще настоатель благъ, благочиненъ и святъ есть или золъ боудетъ и строптивъ", такъ какъ по ученію апостола слѣдуетъ покоряться не только добрымъ начальникамъ, но и строптивымъ [2]). Такимъ образомъ, цари должны повиноваться всякому наставленію и повелѣнію духовныхъ властей; судить о законности и справедливости этихъ наставленій имъ не дано.

Этимъ уже въ значительной мѣрѣ опредѣляется взаимное отношеніе обѣихъ властей. Авторъ устанавливаетъ его въ формѣ получившей большое распространеніе въ католической политикѣ теоріи двухъ мечей. Приведя текстъ Лук. гл. 22, гдѣ на слова апостоловъ: „здѣсь два меча" Спаситель отвѣтилъ: „довольно", — авторъ Слова говоритъ: „Въ сихъ евангельскыхъ словесехъ не боудемъ спротивленіа помышляти словесъ, но по разному стоанію времени и по священному таинству о Христовѣ церкви разоумѣти, понеже рече Христосъ сіа предреченная словеса ученикомъ своимъ, да назнаменуетъ и явитъ церковь свою въ боудоущая времена при святыхъ пастырехъ и отцехъ въ временная и духовная наслѣдствовати стяжаніа и двема мечи стяжаніа защищати. Здѣ же разоумѣти треба есть еже мечь есть соугубъ: единъ мечь есть вещественный, егоже имѣяше Петръ апостолъ, егда отрѣза оухо Малху въ вертоградѣ, яко чтется въ евангеліи, въ Христовѣ страданіи; той мечь достоитъ пастыремъ церковнымъ имѣти защищеніе церкви своеа даже и до своего кровопролитіа, аще токмо духовнымъ мечемъ ничтоже поспѣшествуетъ. Вторый мечь есть духовный, егоже Господь дасть Петру и боудущимъ по немъ, глаголя: аще ни тако послушаетъ тя, да боудетъ ти, яко язычникъ и

---

[1]) См. л. 200.

[2]) См. л. 199 об., 203—203 об.

грѣшникъ, имиже словесы съ властью вязати и рѣшати дасть Господь оученикомъ своимъ отлоученіа и анаѳемѣ преданія, и сію власть мы наричемъ мечемъ духовнымъ въ писаніихъ святыхъ. Симъ мечемъ церкви защищатись и оборонятись достоитъ впервѣе. Ащели по третьемъ наказаніи непослушны, не створятъ повиновенія и спротивны пребудоутъ, не хотящи наказатися ни вый своихъ гордыхъ пастыремъ подклонитися и Христови повинутися, тогда помощью плечій мирьскыхъ дѣйствовати могоутъ мечемъ вещественымъ, на обращеніе силы спротивныхъ" [1]).

Итакъ, у церкви два меча: мечъ духовный, или власть отлученія, и мечъ вещественный. Церковь должна дѣйствовать „словомъ и дѣломъ" — мечемъ „толико духовнымъ, елико вещественнымъ" [2]). Но мечъ вещественный она передаетъ въ руки мірской власти, а сама дѣйствуетъ однимъ только духовнымъ мечемъ. Еслиже этотъ мечъ оказывается безсильнымъ, враги церкви не слушаютъ ея запрещеній, то она обращается за помощью къ мірской власти, и та выступаетъ на защиту правъ церкви, пользуясь вещественнымъ мечемъ, предоставленнымъ ей духовной властью. Слѣдовательно, отношеніе между мірской и духовной властью сводится къ тому, что первая всецѣло подчинена второй и имѣетъ обязанность ее защищать. Въ благодарность за это, духовная власть поминаетъ царей въ своихъ молитвахъ [3]).

Нетрудно, на основаніи этого, предугадать сущность того ученія о царской власти, которое можно извлечь изъ Слова. Задачи царской власти авторъ опредѣляетъ чрезвычайно широко, — какъ служеніе правдѣ. Этой темы онъ касается много разъ и развиваетъ ее въ различныхъ направленіяхъ, но характерно при этомъ, что, съ чего бы онъ ни начиналъ свои разсужденія о задачахъ царской власти, онъ всегда считаетъ нужнымъ выдѣлить изъ нихъ одну, какъ заслуживающую особеннаго вниманія, — защиту духовной власти. „Царьское и началническое и прочихъ господъ мира дѣло быти достойно есть праведнаа повелѣвати, а непо-

---

[1]) См. л. 227—228.
[2]) См. л. 228 об.
[3]) См. л. 237, 240—240 об.

добнаа возбраняти. Сего ради всяка власть оустроена есть Богомъ, да зліи и лоукавіи человѣци отъ злыхъ дѣйствъ воздержани боудутъ, блазіи же посреди злыхъ покойнѣ и мирнѣ да поживоутъ, безъ неправдъ и невредимо. Того ради царіе и началницы въ мирѣ семь оуставленіи соутъ, да соудъ, правдоу и оуправленіе подвластникомь творять... къ нимь пристоитъ злыхъ казнити, пастырей своихъ защищати" [1]). Вѣроятно, по мнѣнію автора, эти обязанности царскія находятся въ небреженіи, почему онъ обращается съ горячимъ призывомъ и наставленіемъ къ современнымъ ему государямъ: „Сего ради наоучитеся, нашего времени о земьстіи господа, мудрости и разумоу, да знаете подвластники ваши владѣти и оуправу творити, церкви и ихъ пастырей защищати, а не брежати, чтити, а не претковеніа творити и ихъ дарованіи свободнѣ и любезнѣ оукрашати, а не обнажати" [2]). Въ послѣднихъ словахъ нужно, конечно, видѣть намекъ на попытки секуляризаціи церковныхъ имуществъ.

Весьма понятно, что царская власть въ изображеніи Слова очень далека отъ неограниченности. Формальнымъ ограниченіемъ власти царя является законъ Божій, или заповѣди Божіи, „отъ сохраненія которыхъ никто отъ человѣкъ свободенъ вѣрится быти" [3]). Царь не можетъ издавать повелѣній, которыя противорѣчили бы закону Божію, такъ какъ, говоритъ авторъ, высшій законъ не можетъ быть отмѣненъ закономъ низшимъ. Отъ обязанности исполнять заповѣди закона Божія царя никто не можетъ освободить, даже сама духовная власть [4]). Второе ограниченіе составляютъ наставленія, или „заповѣди" духовной власти. Въ этомъ пунктѣ Слово не оставляетъ въ читателѣ никакихъ сомнѣній: царь долженъ всѣ рѣшительно свои дѣйствія соразмѣрять съ наставленіями „пастыря или епископа своего", долженъ строго и неуклонно имъ слѣдовать, не уклоняться отъ нихъ „на десной или на шуее" [5]), долженъ имъ безу-

---

[1]) См. л. 238.
[2]) См. л. 240 об.
[3]) См. л. 197.
[4]) См. л. 219 об.
[5]) См. л. 236 об.—237.

словно повиноваться. Кого слѣдуетъ здѣсь разумѣть подъ именемъ пастыря — всякаго ли вообще епископа или одного только первенствующаго, Слово не объясняетъ. Но во всякомъ случаѣ, исполненіе „заповѣдей“, исходящихъ отъ духовной власти, оно считаетъ непремѣннымъ условіемъ надлежащаго исполненія возложенныхъ на царя обязанностей: „Аще кто хощетъ православнѣ и христіаньски подвластные себѣ люди оуправляти, сему прежде достоитъ себе Божію правителству повиноути“ [1]).

Авторъ Слова предвидитъ возможность столкновеній между мірской и духовной властью. Царь можетъ не исполнить той или другой заповѣди своего „пастыря“, можетъ издать повелѣніе, противорѣчащее или закону Божію, или этимъ заповѣдямъ. Каково тогда будетъ положеніе подданныхъ: обязательны ли для нихъ такія повелѣнія царя? которой изъ двухъ властей имъ слѣдуетъ повиноваться? Для автора этотъ вопросъ не представляетъ никакихъ затрудненій. Духовнымъ пастырямъ принадлежитъ власть „вязанія и рѣшанія“ [2]), и этой власти подчинены всѣ одинаково — цари и подданные. Съ другой стороны, духовная власть неизмѣримо выше мірской, или, какъ выражается авторъ, „духовное достоинство отъ Бога предположено есть“. Отсюда самъ собой получается выводъ, что „болши достоитъ повиноватися власти духовной, неже мирьской“. Главнымъ доказательствомъ, на которое опирается при этомъ Слово, является извѣстное положеніе въ Дѣян. гл. 4: Богу нужно повиноваться больше, нежели человѣкамъ; авторъ, согласно своей идеѣ, толкуетъ это положеніе такъ: „болши церкви и пастырю ея повиноватися намъ достоитъ въ всемь, неже господину мирьскому“ [3]). Значеніе такой постановки вопроса громадно: власть царя сводится этимъ путемъ, въ сущности, къ неуклонному исполненію предначертаній власти духовной; царь становится какъ бы простымъ орудіемъ духовной власти, лишеннымъ и самостоятельныхъ задачъ, и своего особаго круга вѣдѣнія.

---

[1]) См. л. 243.
[2]) См. л. 203 об.
[3]) См. л. 244—244 об.

Номинально, за царемъ остаются и его задачи, и власть, и обязанности; но осуществлять все это онъ можетъ лишь до тѣхъ поръ, пока не выходитъ изъ предѣловъ указаній духовнаго пастыря. Если же какое нибудь дѣйствіе царя покажется пастырю несогласнымъ съ закономъ Божіимъ или даже просто съ его собственными заповѣдями, онъ можетъ освободить подданныхъ отъ обязанности повиновенія царю. Власть царская передается этимъ въ руки представителя власти духовной. Впрочемъ, приведенную мысль можно понимать и такъ, что самимъ подданнымъ предоставляется въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ рѣшать, согласуются ли повелѣнія, исходящія отъ царя, съ наставленіями духовнаго пастыря, и, если подданные находятъ между ними противорѣчіе, они должны, ради исполненія высшей заповѣди, отказаться отъ повиновенія царскому указу. При такомъ пониманіи, для котораго текстъ Слова даетъ полное основаніе, ограниченіе царской власти становится еще болѣе значительнымъ.

Какъ одна изъ заповѣдей, ограничивающихъ царя, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ одинъ изъ возможныхъ поводовъ для столкновенія между мірской и духовной властью, особенное вниманіе автора привлекаетъ, разумѣется, неприкосновенность церковнаго имущества. Оно — Божіе, „Богови данное", отнять его у церкви — значитъ „отимати у Бога яже Божіа суть" [1]). Авторъ приводитъ многочисленные примѣры, преимущественно, изъ византійской исторіи, нарушенія цѣлости церковныхъ достояній, при чемъ оказывается, что ни одинъ изъ этихъ случаевъ не проходилъ безслѣдно для царей, которые посягали на имущество церкви [2]). Въ числѣ доказательствъ неприкосновенности церковныхъ имуществъ Слово выставляетъ т. наз. вѣно Константиново. Мы не находимъ здѣсь, какъ и въ предшествующихъ памятникахъ, гдѣ это доказательство встрѣчается, полнаго текста подложной грамоты Константина Вел. папѣ Сильвестру. Авторъ только сообщаетъ, что этотъ императоръ далъ римской церкви „многа благая, подвижнаа и неподвижнаа" и,

---

[1]) См. л. 198 об., 205, 205 об., 212 об.

[2]) См. л. 229—236.

затѣмъ, дѣлаетъ небольшую выписку изъ грамоты. Выписка заключается словами: „и прочая . . . яже здѣ продолжно есть вся слово въ слово вписати“ [1]). Вѣроятно, это нужно понимать такъ, что полный текстъ грамоты авторъ предполагалъ вставить при представленіи своего трактата тому лицу, котораго онъ долженъ былъ убѣдить въ незаконности всякихъ посягательствъ на церковное имущество. Въ числѣ государей, подтвердившихъ грамоту Константина Вел., Слово называетъ „римскихъ царей“ Людовика I, Карла В., Оттона I и Генриха I. Есть ссылка и на русскую исторію, именно на св. Владиміра, установившаго десятину въ пользу церкви [2]).

Съ ученіемъ о задачахъ и предѣлахъ царской власти Слово связываетъ ученіе объ идеалѣ царя. Ссылаясь на 6 гл. Прем. Сол. — ту самую, изъ которой было составлено „Слово Сирахово на немилостивые цари“ — авторъ говоритъ, что безъ мудрости „добрѣ правити мирьстіи господа не могоуть“. Это заставляетъ его вспомнить мысль Платона о философѣ на царскомъ престолѣ. „Тогда бо добрѣ оуправляется дѣло народское, егда философи царствоуютъ, и царіе пророчествоуютъ“ [3]), читаемъ въ Словѣ. Но напрасно было бы думать, что передъ нами дѣйствительное повтореніе идеи, провозглашенной греческимъ философомъ. Во-первыхъ, между государственнымъ устройствомъ, начертаннымъ въ твореніяхъ Платона, и тѣмъ, которое предлагаетъ Слово кратко, очень мало точекъ соприкосновенія. Платонъ мечталъ о царѣ-философѣ, который управляетъ народомъ въ соотвѣтствіи съ тѣми вѣчными идеями, какія открываетъ ему созерцаніе потусторонняго міра [4]); слѣдовательно, его философъ пользуется властью вполнѣ неограниченной. Слово же ставитъ царя въ точно опредѣленныя границы и подъ строгій контроль духовной власти, а этотъ контроль не имѣлъ бы никакого значенія, если бы царю было предоставлено управлять государствомъ по вѣчнымъ идеямъ, какъ онъ ихъ понимаетъ. Во-вторыхъ, и это — самое

---

[1]) См. л. 225—225 об.

[2]) См. лл. 206—206 об., 225 об.

[3]) См. л. 241.

[4]) Государство, кн. V, 473 D и слѣд.

важное, философію и мудрость авторъ понимаетъ здѣсь въ такомъ смыслѣ, который имѣетъ очень отдаленное отношеніе къ Платону. Онъ говоритъ по этому поводу, что царь долженъ быть милостивъ и праведенъ, долженъ истреблять „беззаконныхъ и неправедныхъ“, но главное для него — „церковь съ пастырми любити и чествовати, милость бо и истина хранятъ царя“ [1]). И далѣе, авторъ подробно распространяется объ отобраніи церковныхъ селъ и о „претыканіи“ пастырямъ. Слѣдовательно, философія имѣетъ здѣсь свое особое, чисто практическое содержаніе. Царь, о которомъ мечтаетъ Слово, можетъ быть названъ философомъ въ томъ только смыслѣ, что онъ понялъ необходимость во всемъ покоряться своему пастырю и черпать мудрость изъ его наставленій. И всѣ выраженія, въ которыхъ авторъ характеризуетъ истиннаго царя, нужно принимать съ этимъ значеніемъ и съ этими необходимыми оговорками [2]).

Противоположность истинному царю составляетъ тираннъ или, какъ называетъ его Слово, мучитель неправедный, злой хищникъ, волкъ. Истинному, „добродѣтелному“ царю подданные оказываютъ „любовное служеніе“, мучителю же они „работаютъ не отъ любви, но отъ страхоу“ [3]), и царство его „нѣсть царство“ [4]). Признаки, характеризующіе мучителя, очевидно, составляютъ отрицаніе тѣхъ, которыми опредѣляются свойства истиннаго царя. Но, какъ и можно было ожидать, авторъ выдвигаетъ, въ качествѣ главнаго, отличительнаго признака мучителя, нарушеніе правильныхъ отношеній къ духовной власти. Царство перестаетъ быть царствомъ и становится мучительствомъ тогда, когда царь не повинуется пастырямъ своимъ, а еще болѣе тогда, когда онъ похищаетъ „священичь чинъ“, какъ ветхозавѣтный царь Озія [5]). Объ отношеніи подданныхъ къ мучителю Слово нигдѣ опредѣленно не говоритъ, но нѣтъ

---

[1]) См. л. 241 об.—242.

[2]) См. л. 243: Также достоитъ начальникоу мірьскому имѣти вѣрность съборную, да боудетъ заповѣдей Божіихъ истинный свершеный хранитель и пастыря своего храбрый защититель.

[3]) См. л. 242—242 об., 250.

[4]) См. л. 245 об.

[5]) См. л. 230, 245 об.

сомнѣнія, что къ нему именно относятся тѣ мѣста, приведенныя выше, гдѣ обсуждается возможность столкновеній между мірской и духовной властью. Если при этихъ частныхъ столкновеніяхъ т. е. при неисполненіи царемъ какихъ нибудь заповѣдей пастыря, нужно слушаться духовной власти, а не царя, то ясно, что мучитель, который неповиновеніе своему пастырю возвелъ въ систему, не можетъ вовсе разсчитывать и на повиновеніе народа себѣ. Народъ свободенъ отъ этой обязанности, и если онъ все-таки оказываетъ повиновеніе, то только „отъ страху".

Полную параллель этому ученію о царѣ и мучителѣ образуетъ въ Словѣ ученіе о двухъ родахъ пастырей. Есть пастырь добрый, который, по евангельскому выраженію, полагаетъ душу свою за овцы своя. Онъ заботится не только о душевномъ спасеніи ввѣреннаго ему стада, но и о надѣленіи его „внѣшними благами". Поэтому главный предметъ его стараній церковныя села, „стяжанія и сокровище церковное" [1]). Это сокровище онъ защищаетъ даже до кровопролитія. Онъ борется съ мірской властью, посягающей на него, „свободнымъ гласомъ и храбрѣ"; поэтому онъ „отъ властей мирьскихъ безчествоуемъ бываетъ и пакы отъ сѣдалища своего изгнанъ бываетъ" [2]). Совсѣмъ другое — пастырь „недобрый". Это — наемникъ, который пасетъ свое стадо не ради любви, а за временную мзду. Онъ ищетъ „славы мірской" и получаетъ ее отъ мірской власти. Онъ не смѣетъ противиться „насильникамъ", потому что боится потерять внѣшнія блага. При такомъ пастырѣ мірская власть получаетъ полную свободу дѣйствій, она нарушаетъ всѣ божескіе законы, и присваиваетъ себѣ права на церковное достояніе [3]).

Таково, въ краткомъ анализѣ, государственное ученіе, которое находимъ въ разбираемомъ памятникѣ. Какія бы ни видѣть въ немъ недостатки, нельзя отрицать въ немъ строгой продуманности и единства мысли. Здѣсь все вытекаетъ изъ одной идеи, все на своемъ мѣстѣ, всѣ отдѣльныя части

---

[1]) См. л. 246 об., 247 об.—248.
[2]) См. л. 250 об.—252.
[3]) См. л. 249, 250, 251 об.

другъ съ другомъ связаны, другъ друга дополняютъ. Въ этомъ отношенiи, пожалуй, во всей русской политической литературѣ предшествующаго времени не найдется ни одного произведенiя, которое можно было бы поставить на одинъ уровень съ этимъ. Возьмемъ ли мы произведенiя инока Акиндина, Кирилла Бѣлозерскаго, даже Iосифа Волоцкаго,—нигдѣ основная мысль не проведена въ такихъ подробностяхъ, и нигдѣ всѣ частныя мысли не вытекаютъ съ такой прямолинейной послѣдовательностью изъ принятаго начала. Если обратить вниманiе на эту формальную сторону дѣла, то можно будетъ сказать, что Слово кратко не столько заканчиваетъ собою рядъ произведенiй древнерусской политической мысли, сколько начинаетъ новый ихъ рядъ, напоминая по единству мысли сочиненiя Ивана Грознаго и Курбскаго, по обширности—сочиненiя Крижанича. Принимая догадку, что авторъ Слова былъ иностранецъ, которому поручено было составить разсужденiе на опредѣленную тему, можно этотъ особый характеръ произведенiя объяснять—если не вполнѣ, то отчасти—оторванностью автора отъ жизни и академичностью поставленной задачи.

Труднѣе опредѣлить отношенiе разсматриваемаго произведенiя къ предшествующей литературѣ—по содержанiю его идей. Прежде всего, бросается въ глаза сходство съ I. Волоцкимъ въ конечныхъ выводахъ. Оба писателя говорятъ объ ограниченной царской власти, оба устанавливаютъ ограниченiе царя закономъ Божiимъ, и оба въ случаѣ нарушенiя этихъ границъ освобождаютъ подданныхъ отъ повиновенiя. Есть различiе, конечно, и здѣсь. Тираннъ I. Волоцкаго—не совсѣмъ то, что тираннъ, какимъ его изображаетъ Слово кратко. Первый—это царь, находящiйся во власти пороковъ, слуга дiавола, пораженный невѣрiемъ, угнетающiй свой народъ; второй—просто вышедшiй изъ повиновенiя духовному чину монархъ. Освобожденiе подданныхъ отъ повиновенiя царю имѣетъ у обоихъ авторовъ тоже различный характеръ. У Iосифа подданные должны просто не слушать тиранна, когда онъ ведетъ ихъ на нечестiе и хулу, но никакой другой власти они при этомъ не подчиняются; въ Словѣ же подданнымъ приходится постоянно слѣдить за

согласнымъ дѣйствіемъ обѣихъ властей, и, если они увидятъ противорѣчіе между повелѣніями царя и наставленіями пастыря, имъ надлежитъ отдать предпочтеніе вторымъ. Но, въ общемъ, при сравненіи обѣихъ теорій можно подмѣтить между ними больше сходства, чѣмъ различія. И это тѣмъ болѣе удивительно, что основныя начала, изъ которыхъ онѣ исходятъ, діаметрально противоположны другъ другу. І. Волоцкій исходитъ изъ подчиненія церкви и церковныхъ дѣлъ государству: царь для него—верховный защитникъ въ церковныхъ обидахъ, онъ слѣдитъ за благочиніемъ въ монастыряхъ, онъ блюдетъ стадо Христово отъ волковъ, наказываетъ еретиковъ и отступниковъ. Авторъ Слова, на-оборотъ, стоитъ за свободу церкви отъ государства и не предоставляетъ царю рѣшительно никакого вліянія на ходъ церковныхъ дѣлъ. Правда, и у него царь обнажаетъ мечъ на враговъ церкви, но онъ дѣлаетъ это не по собственному праву, какъ у Іосифа, а по порученію и указанію духовной власти; и мечъ свой онъ получаетъ не отъ Бога вмѣстѣ съ своей властью, а отъ церкви. Это сходство въ выводахъ при различіи въ основаніяхъ можно, однако, объяснить. Авторъ Слова держится одного начала и неуклонно его проводитъ, между тѣмъ у І. Волоцкаго, въ сущности, не одно, а два основныхъ положенія: съ одной стороны, подчиненіе церкви царю, а съ другой, подчиненіе самого царя закону Божію и церковнымъ постановленіямъ. Если принять это въ соображеніе, то нетрудно будетъ замѣтить, что его ученіе о предѣлахъ царской власти представляетъ выводъ не изъ подчиненія церкви государству, а изъ подчиненія царя нѣкоторымъ нормамъ т. е. изъ начала, очень близкаго къ тому, на которомъ построена вторая теорія.

Если поставить Слово кратко въ связь съ общимъ ходомъ развитія государственныхъ ученій на Руси, то нельзя будетъ утверждать, что оно проводитъ теорію, не имѣющую у насъ никакихъ корней. Всѣ отдѣльные элементы этой теоріи, по крайней мѣрѣ, поскольку она затрагиваетъ предѣлы царской власти,—ученіе о тираннѣ, ученіе объ ограниченіи царя закономъ, ученіе о неприкосновенности церковнаго имущества—встрѣчаются у насъ и раньше. Изъ писателей, защищавшихъ права церкви, наиболѣе близкими по

общему тону къ автору Слова были въ XIV в. м. Кипріанъ, въ XV м. Фотій. Кипріанъ даже настолько близокъ къ нему, что тоже допускаетъ возможность столкновенія между духовной и свѣтской властью и требуетъ, чтобы въ этомъ случаѣ подданные отказались отъ повиновенія царю. Слѣдовательно, и съ этой стороны нѣтъ никакихъ основаній представлять себѣ Слово кратко, какъ произведеніе, совершенно чуждое идеямъ русской литературы и своимъ содержаніемъ подтверждающее иностранное происхожденіе автора. Правда, Кипріанъ и Фотій были для Руси тоже чужіе люди. Но первый былъ славянинъ, а второй—грекъ; ни по своей вѣрѣ, ни по образованію они не имѣли ничего общаго съ предполагаемымъ авторомъ Слова. Можно говорить о томъ, что это направленіе политической мысли находило себѣ мало приверженцевъ среди собственно-русскихъ книжниковъ, и что, поэтому, оно не составляетъ характернаго явленія для русской политической литературы; но нельзя утверждать ни того, что Слово кратко — первое произведеніе, въ которомъ это направленіе выразилось, ни того, что оно могло быть перенесено къ намъ только съ католическаго Запада.

Но сходство въ основной идеѣ между Словомъ и нѣкоторыми памятниками предшествующей ему русской литературы не есть единственное, что нужно имѣть въ виду при окончательномъ рѣшеніи вопроса о мѣстѣ этого произведенія въ исторіи русской литературы. Находя, что Слово имѣло въ русской политической литературѣ своихъ предшественниковъ, слѣдуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ признать, что ученіе о свободѣ церкви получило въ немъ совершенно особую окраску. Прежде всего, оно является здѣсь въ гораздо болѣе яркомъ видѣ. И мысль о невмѣшательствѣ государя въ дѣла и права церкви, и мысль о возможности неповиновенія царю выражены въ Словѣ съ неизмѣримо большей опредѣленностью и энергіей, чѣмъ въ болѣе раннихъ произведеніяхъ этого направленія. Но особенно характерной для Слова должна быть признана его аргументація. Нѣкоторыя изъ доказательствъ, которыми оно пользуется, представляются довольно обычными въ русской литературѣ. Таковы ссылки на общеизвѣстные новозавѣтные тексты, примѣры израильскихъ и византійскихъ царей, нѣкоторые памятники

юридическаго характера, какъ церковный уставъ св. Владиміра и подложная грамота Константина В. папѣ Сильвестру; послѣдній памятникъ авторъ приводитъ, впрочемъ, въ собственномъ переводѣ съ латинскаго оригинала [1]). Однако наряду съ этимъ, встрѣчаются другія доказательства, совершенно неизвѣстныя русской литературѣ и обличающія въ авторѣ человѣка знакомаго съ европейской исторіей и европейской образованностью. Сюда относятся ссылки на императоровъ Карла В., Генриха I и друг., и почерпнутая въ сочиненіяхъ Платона идея о царѣ - философѣ. Самой же необычной для русской литературы является теорія двухъ мечей, которая составляетъ здѣсь важнѣйшее звено въ цѣпи разсужденій объ отношеніи духовной и мірской власти. До этого теорія двухъ мечей въ русской литературѣ не встрѣчается. Не можетъ быть сомнѣнія, что она перенесена къ намъ съ Запада, гдѣ она имѣла чрезвычайно широкое распространеніе: на ней, какъ извѣстно, основывались всѣ притязанія папства на полное подчиненіе себѣ свѣтской власти. Если же сравнить изложеніе ея въ Словѣ краткомъ съ тѣмъ видомъ, какой она имѣетъ въ сочиненіяхъ католическихъ богослововъ напр. Бернарда Клервоскаго, то окажется нѣкоторая разница [2]). Во-первыхъ, она приводится здѣсь не съ буквальной точностью, а въ свободномъ пересказѣ, и во-вторыхъ—авторъ придаетъ ей нѣсколько своеобразный смыслъ: а именно, тамъ ею пользовались для доказательства того, что мечъ вещественный можетъ быть обнаженъ только по указанію церкви, авторъ же поставилъ себѣ

---

[1]) А. Павловъ, Подложная грамота Константина В., Виз. Врем., т. III, стр. 41—42.

[2]) De Consideratione (1150 г.), lib. IV cap. III: Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: Converte gladium tuum in vaginam. Tuus ergo et ipse, tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineat et is, dicentibus Apostolis, Ecce gladii duo hic, non respondebit Dominus, Satis est, sed, Nimis est. Uterque ergo ecclesiae et spiritualis scilicet gladius, et materialis; sed is quidem pro ecclesia. ille vero et ab ecclesia exserendus: ille sacerdotis, is militis manu, sed sane ad nutum sacerdotis et iussum imperatoris. Migne, Patr. cursus, s. l, t. 182, ст. 776.—Та же теорія, но въ болѣе краткомъ видѣ, повторяется въ письмѣ Бернарда къ папѣ Евгенію III. Тамъ же, ст. 463—464.

цѣлью доказать неприкосновенность церковнаго имущества и, соотвѣтственно этому, подчеркиваетъ въ теоріи ту мысль, что противъ нарушителей этой неприкосновенности церковь можетъ дѣйствовать обоими мечами [1]). Это — довольно замѣтный оттѣнокъ, и, вмѣстѣ съ измѣненіемъ внѣшняго вида теоріи, онъ показываетъ, что авторъ свободно владѣетъ ею и умѣетъ ее приспособить къ поставленной задачѣ. Нельзя не упомянуть еще объ одной мелкой, но довольно характерной чертѣ. Авторъ, по его собственному заявленію, пишетъ „о свободствѣ церкви“ [2]). Тема эта нигдѣ въ русской литературѣ не формулируется такимъ образомъ. На-оборотъ, въ католической средневѣковой литературѣ она составляетъ обычное явленіе; напр. Григорій VII и его приверженцы прямо заявляли, что они борются за свободу церкви (libertas ecclesiarum) противъ порабощенія ея государствомъ [3]).

Все это, вмѣстѣ взятое, позволяетъ сдѣлать о разсмотрѣнномъ памятникѣ такое заключеніе: хотя направленіе, которое онъ проводитъ, знакомо предшествующей русской литературѣ и имѣло въ ней довольно видныхъ представителей, но особенный характеръ, съ которымъ является здѣсь это направленіе, заставляетъ признать въ Словѣ произведеніе католической политической мысли, перенесенной въ русскую письменность. Такимъ образомъ, идея свободы церкви, на защиту которой выступалъ Нилъ Сорскій съ своими послѣдователями, не создала среди русскихъ мыслителей никакого ученія о предѣлахъ царской власти, и единственное произведеніе, затрагивающее этотъ вопросъ съ точки зрѣнія указанной идеи, носитъ явно католическій характеръ и проводитъ мысль о полномъ подчиненіи царской власти авторитету власти духовной.

---

4. Гармонія властей.

Въ спорѣ между двумя главными направленіями, которыя характеризуютъ русскую общественную жизнь конца XV

---

[1]) См. л. 228 об.: пастыремъ спротивнаа творящимъ противлятися словомъ и дѣломъ, и мечемъ толико духовнымъ, елико вещественымъ.

[2]) См. л. 254 об.

[3]) C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894, стр. 577.

и начала XVI вѣка, — между іосифлянами и заволжцами — пришлось принять участіе и Максиму Греку. Его постигла та же участь, что и Вассіана Патрикѣева, главнаго представителя заволжцевъ: онъ былъ осужденъ церковнымъ судомъ и такъ же, какъ Вассіанъ, заточенъ въ монастырь. Обвиненія ему были предъявлены почти одинаковыя съ Вассіаномъ, и обвинялъ ихъ обоихъ митр. Даніилъ, духовный наслѣдникъ Іосифа Волоцкаго. Это послужило основаніемъ для историковъ литературы причислять Максима къ партіи заволжцевъ, считать его как бы главою и вдохновителемъ партіи [1]). Немало содѣйствовало этому взгляду на Максима и то, что онъ съ самаго своего пріѣзда въ Москву попалъ въ кружокъ людей, враждебно настроенныхъ къ правительству; а такъ какъ и заволжцы находились въ оппозиціи; то это сближало его съ ними. У него и на самомъ дѣлѣ было съ ними много общаго. Но многое ихъ и раздѣляло. По многимъ вопросамъ Максимъ держался взглядовъ болѣе примирительныхъ, чѣмъ заволжцы, въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ отчасти даже приближался къ іосифлянамъ, въ другихъ онъ стоялъ совершенно особнякомъ, высказывалъ свои особыя воззрѣнія. Поэтому едвали не правильнѣе будетъ считать, что онъ являлся представителемъ особаго направленія, до извѣстной степени своеобразнаго и во многомъ болѣе умѣреннаго, чѣмъ направленіе заволжцевъ [2]). Въ этомъ не трудно убѣдиться, если сопоставить мнѣнія Максима со взглядами заволжцевъ по наиболѣе важнымъ для нихъ вопросамъ.

Нужно сказать, прежде всего, что сочиненія Максима Грека до сихъ поръ не приведены въ надлежащій порядокъ и недостаточно изучены. Относительно большинства сочине-

---

[1]) А. Пыпинъ, Исторія русской литературы, т. II, стр. 147; Жмакинъ, назв. соч., стр. 151 и сл. — Максимъ Грекъ прожилъ въ Россіи съ 1518 по 1556 г., слѣд. былъ современникъ Василія III и Ивана Грознаго; но въ историко-литературномъ отношеніи удобнѣе относить его ко времени перваго изъ этихъ государей, имѣя въ виду характеръ вопросовъ, которымъ посвящена большая часть его сочиненій.

[2]) Ср. А. Павловъ, Предисл. къ сочиненіямъ В. Патрикѣева. Прав. Собес., 1863, стр. 100.

ній его мы не знаемъ ни хронологіи, ни обстоятельствъ ихъ написанія; неизвѣстно даже, имѣемъ ли мы подлинныя сочиненія или ихъ переводы[1]). Поэтому мы почти лишены возможности пользоваться извѣстными намъ фактами біографіи Максима для объясненія его сочиненій. А такъ какъ иногда въ нихъ встрѣчаются противорѣчія, то приходится или оставлять ихъ вовсе безъ объясненія или примирять почти исключительно діалектическимъ путемъ. Одно изъ такихъ противорѣчій встрѣчается въ вопросѣ объ отношеніи къ еретикамъ.

На судѣ митр. Даніилъ обвинялъ Максима въ томъ, что онъ порицаетъ московское правительство за преданіе еретиковъ проклятію[2]). Отсюда можно было бы заключить, что онъ былъ вообще противъ какихъ бы то ни было рѣшительныхъ мѣръ воздѣйствія на еретиковъ, потому что эта мѣра, какъ извѣстно, была не самая рѣшительная изъ тѣхъ, какія къ нимъ примѣнялись. Но сочиненія его говорятъ другое. Правда, Максимъ высказывался вообще противъ принужденія въ дѣлахъ вѣры. Въ Словѣ обличительномъ на агарянскую прелесть онъ порицаетъ магометанъ за то, что они мечомъ распространяютъ вѣру своего пророка. Въ этомъ онъ видитъ доказательство того, что магометанская вѣра отъ діавола, такъ какъ Богъ „не хощетъ смерти грѣшнаго... и ни единою нудитъ ниже убивати кого велитъ". Онъ вспоминаетъ и отвѣтъ Спасителя сыновьямъ Заведеевымъ, предлагавшимъ истребить огнемъ самарянское село[3]). Этотъ взглядъ, несомнѣнно, сближаетъ Максима Грека съ заволжцами, которые тоже въ принципѣ стояли за полную религіозную свободу. На-оборотъ, у Іосифа Во-

---

[1]) Напр. „Главы поучительныя начальствующимъ", по мнѣнію А. Павлова (Ист. оч. секуляр., 106—107), обращены къ Ивану IV, по мнѣнію Е. Пѣтухова, къ Василію III (Русская литература, 2 изд., стр. 171). О спискѣ сочиненій М. Гр. см. Е. Пѣтуховъ, тамъ же, стр. 165—166. О языкѣ см. А. Соболевскій, Переводная литература стр. 261 и слѣд.

[2]) Прѣніе митр. Даніила съ инокомъ Максимомъ Святогорцемъ, Чт. Общ. ист. и древн., 1847, № 7, стр. 5.

[3]) Соч., т. I, стр. 74—75, (Каз. изданіе, т. I и III—2 изд., т. II—1 изд.).

лоцкаго можно встрѣтить отдѣльныя мысли, напоминающія католическое „compelle intrare“; такъ, напримѣръ, онъ съ одобреніемъ говоритъ о царѣ Иракліи, который „не хотящихъ креститися іюдей повелѣ оубивати“ [1]. Но въ частномъ вопросѣ объ отношеніи къ еретикамъ и еретическимъ обычаямъ Максимъ сходился не съ заволжцами, а съ Іосифомъ. Въ словѣ на Исаака-Жидовина (ок. 1525 г.) онъ совѣтуетъ собору принять противъ него самыя рѣшительныя мѣры. Моисей, говоритъ онъ, велѣлъ левитамъ беззаконновавшихъ „убивати оружіемъ вся по ряду“, и онъ предлагаетъ собору возлюбить „ревность Финеесову похвальную“ и смущающихъ паству предать „внѣшней власти на казнь“ [2]. Тотъ же взглядъ онъ высказывалъ и гораздо позже, въ посланіи къ Адашеву о тафьяхъ. Тамъ онъ тоже вспоминаетъ Финеесову ревность и совѣтуетъ „запретить крѣпцѣ“ неправославный обычай [3]. Какъ примирялись эти различныя мысли въ міросозерцаніи Максима, сказать трудно. Можетъ быть, противорѣчіе объясняется тѣмъ, что въ одномъ случаѣ онъ обличалъ религіозное заблужденіе, имѣвшее очень мало связи съ дѣйствительностью, и онъ могъ подойти къ нему съ отвлеченной, теоретической стороны, а въ другомъ—ему приходилось рѣшать вопросъ, имѣющій большое практическое значеніе. Но въ этомъ послѣднемъ случаѣ онъ выражается настолько опредѣленно, что его слова не оставляютъ никакого сомнѣнія, и если уже не ставить его въ разрядъ единомышленниковъ І. Волоцкаго, то нужно все-таки признать, что онъ занимаетъ положеніе, отличное отъ заволжцевъ.

Такое же особое мѣсто должно принадлежать Максиму Греку и въ вопросѣ о монастырскихъ имуществахъ. Всякому, кто вдумывался въ религіозно-философское міросозерцаніе Максима, должно представляться мало вѣроятнымъ, чтобы онъ былъ безусловнымъ и рѣшительнымъ противникомъ этихъ имуществъ. Онъ много размышлялъ о внутреннемъ смыслѣ христіанства и о требованіяхъ, которыя оно налагаетъ на человѣка. И одинъ вопросъ при этомъ особенно привле-

---

[1] Просвѣтитель, стр. 547.
[2] Соч., т. I, стр. 43—44.
[3] Соч., т. II, стр. 584—585.

калъ его вниманіе. Что важнѣе въ христіанствѣ: его теоретическая или практическая сторона, его догма или его нравственное ученіе? Что важнѣе для спасенія—вѣра или дѣла? Мысли, относящіяся къ этому вопросу, встрѣчаются у Максима во множествѣ, чуть не во всѣхъ его сочиненіяхъ, и всюду онъ разрѣшаетъ его въ одномъ смыслѣ: дѣла важнѣе вѣры, нравственная сторона имѣетъ преимущество передъ догматической и обрядовой. Не посты и бдѣнія, не молитва спасаютъ насъ, а „къ нищимъ и въ бѣдахъ и въ скорбѣхъ живущимъ человѣколюбіе и милость и состраданіе". Сказано: милости хочу, а не жертвы, и потому только „евангельскихъ заповѣдей прилежно дѣланіе" оправдываетъ человѣка, а не „вѣра или крещеніе и черное рубище" [1]). Это сразу опредѣляетъ отношеніе Максима къ заволжцамъ и къ іосифлянамъ. Нилъ Сорскій сущность иноческаго подвига видѣлъ въ постоянномъ самоуглубленіи, въ умной молитвѣ; всѣ симпатіи его были на сторонѣ отвлеченнаго аскетизма, онъ требовалъ отъ каждаго непрестанной заботы о своей душѣ [2]). Совершенно иначе понималъ задачи монашества І. Волоцкій. Онъ думалъ не о самоуглубленіи, а о дѣятельной помощи всѣмъ нуждающимся. Онъ заботился объ увеличеніи монастырскаго богатства, но жизнь въ его монастырѣ отличалась, какъ извѣстно, большой суровостью: пища, одежда, вся обстановка, въ которой жили иноки, были самыя скромныя. Богатство шло не на монастырь, а на бѣдныхъ. Іосифъ помогалъ окружнымъ крестьянамъ во всѣхъ трудныхъ случаяхъ ихъ хозяйственной жизни, а въ неурожайный годъ въ монастырѣ кормились тысячи людей; когда же запасы монастырскіе истощились, и братія должна была сократить и безъ того скромную трапезу, тогда богатые люди, узнавъ объ этомъ, поспѣшили надѣлить монастырь всѣмъ

---

[1]) Соч., т. II, стр. 99, 161, 264, 272, 349, 397, 401, 407; т. III, 165, 209. Спеціально этому вопросу посвящены два сочиненія: 1) Сказаніе живущимъ во грѣсѣхъ неотступно, а каноны всякими и молитвами преподобныхъ молящимся Богу по вся дни, и 2) Словеса аки отъ лица Преч. Богородицы къ лихоимцомъ и сквернымъ. Соч., т. II, стр. 213—214 и 241—245.

[2]) О. Миллеръ, Вопросъ о направленіи Іосифа Волоколамскаго. Журн. М. Н. П., 1868, № 2, стр. 533.

необходимымъ [1]). Можно сочувствовать или не сочувствовать іосифлянамъ, но нельзя отрицать, что въ основѣ такого пониманія монашества лежитъ цѣлая общественно-политическая программа. Задача монастырей, по этой программѣ, состоитъ въ содѣйствіи правильному распредѣленію народнаго богатства, въ посредничествѣ между имущими и неимущими классами. Максимъ Грекъ, требуя состраданія къ нищимъ, долженъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ сочувствовать и такому пониманію монашества. Но оказывать людямъ дѣйствительную помощь монастырь можетъ только въ мѣру своего богатства, и потому Максимъ не долженъ былъ бы рѣшительно возставать противъ монастырскихъ имѣній. Между тѣмъ въ сочиненіяхъ его находимъ горячую проповѣдь нестяжанія. Какъ это объяснить?

Максимъ былъ убѣжденъ, что богатство есть нравственное зло. Онъ не могъ представить себѣ богатство, чтобы воображеніе не рисовало ему тѣхъ неправдъ и насилій, которыми оно добыто. Богатство, по его мнѣнію, можетъ быть пріобрѣтено только „богомерзкими росты", „скверными прибытки", всякимъ лихоимствомъ; въ основѣ его непремѣнно лежитъ безчеловѣчное отношеніе къ слабымъ [2]). Вотъ почему онъ совѣтуетъ всякому, кто заботится о своемъ спасеніи, продать имѣніе и жить только своимъ трудомъ [3]). Съ другой стороны, онъ былъ рѣшительно противъ пользованія чужимъ трудомъ, въ особенности—противъ труда крѣпостного [4]). И вотъ, если разсмотрѣть главное сочиненіе Максима Грека, въ которомъ онъ нападаетъ на монастырскія имущества,— Стязаніе о извѣстномъ иноческомъ жительствѣ, гдѣ его взгляды излагаются въ видѣ діалога между любостяжательнымъ и нестяжательнымъ, то окажется, что всѣ его доказательства здѣсь сводятся къ тому, что инокамъ, отрекшимся отъ міра, неприлично пользоваться тѣми безнравственными средствами, которыми добывается богатство. Всѣ рѣчи нестяжательнаго состоятъ изъ обычныхъ для Максима

---

[1]) И. Хрущовъ, назв. соч., стр. 52—53.
[2]) Соч., т. II, стр. 143—144, 206, 268, 409 и друг.
[3]) Соч., т. II, стр. 29, 34, 117.
[4]) Соч., т. II, стр. 32, 34, 38, 130.

разсужденій о „бѣдныхъ селянахъ“, изнывающихъ подъ непомѣрными ростами, о неправдахъ и лихоимствѣ, и когда противникъ его высказываетъ принципіальное соображеніе: „не зло богатство устрояющимъ е добрѣ“, то ему нечего на это возразить [1]). Слѣдовательно, онъ борется, собственно, не противъ монастырскаго имущества, а противъ тѣхъ несправедливостей, съ которыми оно неизбѣжно, по его мнѣнію, связано; и если бы кто нибудь съумѣлъ его разубѣдить въ этой неизбѣжности, можетъ быть, онъ и пересталъ бы спорить. Максимъ написалъ еще другое сочиненіе на ту же тему: Повѣсть страшна и достопамятна и о совершенномъ иноческомъ жительствѣ, гдѣ онъ изображаетъ бытъ картезіанскаго монастыря. Оказывается, что каждый вступаетъ въ него, „мала стяжаньица монастырю отдѣливше“, и что всякій день настоятель назначаетъ нѣсколькихъ монаховъ для сбора подаянія [2]). Припомнимъ, что у Нила Сорскаго какъ-разъ есть сочиненіе „О инокахъ, кружающихъ стяжаній ради“ [3]), и мы должны будемъ признать, что Максимъ Грекъ не былъ безусловнымъ противникомъ монастырскаго имущества и только требовалъ, чтобы оно служило исключительно для благотворительной дѣятельности, а не для самоуслажденія [4]), и что, слѣдовательно, и въ этомъ вопросѣ онъ занималъ мѣсто не въ ряду заволжцевъ, а гдѣ-то по серединѣ между ними и іосифлянами [5]).

Государственныя идеи Максима Грека, его ученіе о царской власти, стоятъ также особнякомъ, въ отдѣльныхъ пунктахъ приближаясь то къ одному, то къ другому направленію. Въ вопросѣ объ отношеніи церкви и государства его отдѣляло отъ всѣхъ современныхъ ему русскихъ мыслителей то, что онъ не признавалъ автокефальности русской

---

[1]) Соч., т. II, стр. 89—118.

[2]) Соч., т. III, стр. 148—149, 154.

[3]) Если признать, что это не сочиненіе самого Нила, а лишь сдѣланный имъ переводъ, то это все-таки не поколеблетъ того положенія, что онъ былъ противъ сбора доброхотныхъ даяній. См. М. Боровкова, Къ литературной дѣятельности Нила Сорскаго, 1911, стр. 1—3.

[4]) Соч., т. II, стр. 174.

[5]) Ср. В. Иконниковъ, Максимъ Грекъ, изд. 2, 1915, стр. 420.

церкви. Онъ тщетно искалъ грамоту, которая предоставляла бы русскимъ право ставить митрополита помимо константинопольскаго патріарха; съ другой стороны, плѣненіе Византіи нисколько не мѣшало ей, по его мнѣнію, сохранять свое благочестіе, и Москва не имѣла никакого основанія считать себя ея наслѣдницей [1]. Зависимость русской іерархіи непосредственно отъ константинопольскаго патріарха несовмѣстима съ зависимостью ея отъ великаго князя, и потому участіе его въ дѣлахъ церкви, въ какой бы формѣ оно ни выражалось, могло представляться Максиму незаконнымъ. Собственные взгляды его были далеки отъ подчиненія церкви государству. По поводу той же автокефальности русской церкви онъ выставилъ общее положеніе о превосходствѣ священства: „святительство и царя мажетъ и вѣнчаетъ и утвержаетъ, а не царство святителехъ... убо больши есть священство царства земскаго, кромѣ бо всякого прекословія меньша отъ большаго благословляется". У него можно найти и характерную для даннаго вопроса ссылку на Самуила, помазавшаго Давида на царство [2]. Какъ мысль объ утвержденіи царей святителями, такъ и примѣръ Самуила, несомнѣнно, литературнаго происхожденія. Первая изъ нихъ составляетъ обычное оружіе католическихъ теорій, преимущественно, средневѣковыхъ. Максимъ Грекъ во время своего пребыванія въ Италіи могъ познакомиться съ этими теоріями, и, какъ воспоминаніе о нихъ, могли появиться въ его сочиненіяхъ приведенныя строки. Но католическимъ теоріямъ не принадлежитъ, въ этомъ отношеніи, никакого исключительнаго права. Выводы политическаго характера изъ обряда вѣнчанія на царство дѣлали и нѣкоторые православные богословы. Кое-что могъ найти въ этомъ смыслѣ Максимъ, напримѣръ, въ твореніяхъ Симеона Солунскаго. Отличаетъ католическихъ мыслителей отъ православныхъ не столько самая мысль, что священство вѣнчаетъ царей, сколько практическія слѣдствія изъ этой мысли: у православныхъ этихъ слѣдствій нѣтъ. Максимъ Грекъ

---

[1] Прѣніе митр. Данила, тамъ же, стр. 13; соч., т. III, стр. 126, 128, 131—133.

[2] Соч., т. I, стр. 305, т. III, стр. 127.

остается, въ этомъ отношеній, по духу, вполнѣ православнымъ. Приведенное положеніе не служитъ у него основаніемъ для какихъ нибудь выводовъ, относящихся къ практической политикѣ; даже болѣе: оно стоитъ у него совершенно особнякомъ и нисколько не связано съ тѣми его сочиненіями, гдѣ онъ болѣе подробно останавливается на отношеніи церкви и государства.

Максимъ Грекъ очень сочувствовалъ той формулѣ, въ которой выражала отношеніе обѣихъ властей 6-я новелла Юстиніана. Она три раза встрѣчается въ его сочиненіяхъ. Въ одномъ случаѣ онъ почти съ буквальной точностью передалъ начало предисловія къ новеллѣ [1]), въ двухъ же другихъ онъ присоединилъ къ нему свое толкованіе. Задача священства—молить Владыку всѣхъ о нашихъ согрѣшеніяхъ, дѣло царства — „промышлять о подручныхъ"; первое заботится о просвѣщеніи и спасеніи вѣрныхъ, второе ограждаетъ ихъ, „да опасно и твердо живутъ". Въ новеллѣ священство и царство называются двумя величайшими благами Божіими, Максимъ же нѣсколько измѣняетъ эту мысль: они тогда только являются великими благами, когда „благовѣрно другъ къ другу согласуета" [2]). Поправка эта совершенно въ духѣ новеллы, которая тоже требуетъ гармоніи обѣихъ властей. До Максима толкованіемъ новеллы у насъ занимались инокъ Акиндинъ и Іосифъ Волоцкій; первый при ея помощи доказывалъ, что князь можетъ лишить епископа каѳедры за преступленіе противъ вѣры, второй основывалъ на ней право казнить еретиковъ. Оба, слѣдовательно, толковали ее въ смыслѣ главенства мірской власти надъ церковью. Пониманіе Максима гораздо ближе къ тексту и, что еще важнѣе, больше отвѣчаетъ внутреннему смыслу предисловія, которое стремилось установить не преобладаніе одной власти надъ другою, а полное равенство въ правахъ, взаимное содѣйствіе и помощь, однимъ словомъ—то, что предисловіе называетъ гармоніей святительской и царской власти. Идея гармоніи является господствующей въ сочиненіяхъ Максима Грека и служитъ основаніемъ, на кото-

[1]) Соч., т. II, стр. 297.
[2]) Соч., т. I, стр. 302—303, т. II, стр. 162—163.

ромъ строятся его теоретическія воззрѣнія на государство. Его идеалъ, это—Моисей и Ааронъ, надѣленные каждый особою властью, но пользующіеся ею не для борьбы другъ съ другомъ, а для совмѣстной дѣятельности на благо народа и во славу Божію. Обѣ власти должны, по его мнѣнію, одинаково твердо соблюдать „спасительныя заповѣди" и устроять „отечески вкупѣ и владычески вещи подручныхъ" [1]). Между ними нѣтъ принципіальнаго различія, и когда Максимъ говоритъ о значеніи власти, о ея задачахъ, онъ всегда разумѣетъ ту и другую власть вмѣстѣ. Цари и святители начальствуютъ на землѣ, цари и святители суть пастыри „священнаго сего наслѣдія вышняго Владыки", тѣ и другіе находятъ въ І. Христѣ свой „образъ и уставъ", великому князю и митрополиту одинаково всѣ должны оказывать благопокореніе и послушаніе [2]). Изъ этого равенства властей вытекаютъ и ихъ взаимныя отношенія. На святителѣ лежитъ обязанность „обильнѣ учить и совѣтовать царю"; частное проявленіе этой обязанности составляетъ печалованіе. Образцами святителей Максимъ выставляетъ Самуила, съ дерзновеніемъ ополчившагося на Саула, Илію и Елисея, Амвросія Медіоланскаго, который „не убоялся" императора Θеодосія [3]). Царь долженъ слушать архіерея, какъ самого Христа, долженъ слѣдовать всѣмъ его совѣтамъ [4]). Съ другой стороны, и царю принадлежитъ право давать наставленія святителю. Если священство стоитъ не на высотѣ своего идеала, царь долженъ исправлять „священническіе недостатки" и ревностью своей долженъ приближаться къ царямъ Константину, Θеодосію и Юстиніану [5]).

Насколько идея гармоніи властей осуществима на практикѣ, насколько при проведеніи ея въ жизнь она обезпечена отъ различныхъ и противорѣчивыхъ толкованій, это можетъ быть вопросомъ. Но какъ идея, она имѣетъ свое право на существованіе, и у Максима Грека она достаточно обоснована и развита. Она рѣзко отдѣляетъ его и отъ іосифлянъ,

---

[1]) Соч., т. II, стр. 163, 339.
[2]) Соч., т. II, стр. 160—161, 171, 179, 286—287.
[3]) Соч., т. II, стр. 336, 360, 381.
[4]) Соч., т. II, стр. 352—353.
[5]) Соч., т. II, стр. 175.

и отъ заволжцевъ, изъ которыхъ первые проводили принципъ подчиненія церкви государству, а вторые стояли за полную свободу церкви. Наиболѣе близко къ Максиму изъ предшествующаго времени подходитъ митр. Иларіонъ, который тоже считалъ заботу о духовномъ и тѣлесномъ благосостояніи народа какъ бы общимъ дѣломъ царской и святительской власти, и не старался рѣзко разграничить круги ихъ вѣдомства. Онъ тоже проповѣдовалъ гармонію властей. Какое же вытекаетъ изъ этой идеи ученіе о царской власти и, въ частности, о ея границахъ?

Изслѣдователи давно уже высказали мнѣніе, что Максимъ Грекъ отрицательно относился къ „установившемуся на Руси полному абсолютизму" княжеской власти и обличалъ различные вытекающіе отсюда безпорядки [1]). Дѣйствительно, среди сочиненій Максима есть нѣсколько такихъ, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ современному государственному строю на Руси и заключаютъ въ себѣ нѣкоторыя критическія замѣчанія о немъ. Таковы: 1) Главы поучительныя начальствующимъ правовѣрно, представленныя, вѣроятнѣе всего, вел. князю Василію Ивановичу [2]); 2) Посланіе тому же князю при представленіи перевода Псалтыри; 3) Слово пространнѣе излагающе съ жалостію нестроенія и безчинія царей и властей послѣдняго житія, написанное, какъ думаетъ Соловьевъ, по поводу безпорядковъ въ малолѣтство Ивана Грознаго [3]); 4) Посланіе къ начальствующимъ правовѣрно; и 5) Посланіе царю Ивану Грозному. Изъ нихъ обличительный характеръ носятъ, собственно, первое и третье сочиненіе. Въ нихъ много говорится о хищеніи имѣній и сребролюбіи, къ которымъ цари бываютъ склонны, о беззаконіи въ судахъ, о царяхъ, которые проводятъ время въ пиршествахъ и не заботятся о народѣ, и т. д.; здѣсь же въ видѣ намековъ выражается неодобреніе тому царю, который единолично

[1]) В. Жмакинъ, назв. соч. стр. 157—158, 187.

[2]) Такъ можно думать, основываясь на общемъ характерѣ посланія, которое своимъ рѣзкимъ тономъ сильно отличается отъ посланія къ Ивану Грозному. Противоположнаго мнѣнія, какъ сказано, А. Павловъ и В. Иконниковъ, М. Грекъ, 2 изд., стр. 512.

[3]) Ист. Россіи, т. VI, стр. 186.

рѣшаетъ всѣ дѣла. Слово пространнѣе излагающе составлено, правда, въ общей формѣ, въ немъ ни слова нѣтъ о Россіи, и его свободно можно толковать въ томъ смыслѣ, что Максимъ высказываетъ въ немъ недовольство не русскими царями, а всѣми вообще царями „послѣдняго житія“, которые уклонились отъ своего идеала—царей библейскихъ; но едвали можно сомнѣваться, что главный предметъ его—русское царство и, можетъ быть, еще погибшее царство греческое, о которомъ Максимъ говоритъ съ горечью во многихъ своихъ сочиненіяхъ.

Это критическое отношеніе къ русскимъ порядкамъ навѣяно тѣмъ кружкомъ опальныхъ и недовольныхъ людей, въ который попалъ Максимъ Грекъ вскорѣ послѣ своего пріѣзда въ Москву. Члены этого кружка, Вассіанъ Патрикѣевъ, Иванъ Берсень, Василій Тучковъ, Ѳедоръ Жареный и друг., имѣли каждый свои причины жаловаться, искали сочувствія у Максима и настраивали его въ опредѣленномъ направленіи. Нѣкоторыя его сочиненія, какъ можно предполагать, написаны для собесѣдниковъ Максима и составляютъ какъ бы продолженіе его бесѣдъ съ ними [1]). Но если вчитаться въ тѣ разговоры, которые велъ Максимъ съ своими собесѣдниками, не трудно будетъ увидѣть, что они не вполнѣ понимали другъ друга. Собесѣдники ждали отъ него разсужденій, „какъ устроити государю землю свою“, а Максимъ отвѣчалъ: „у васъ книги и правила есть, можете устроитися“ [2]). Очевидно, собесѣдники его, въ данномъ случаѣ—Берсень, ждали такихъ указаній, которыя можетъ дать просвѣщенный человѣкъ, погрузившійся въ живую дѣйствительность со всѣми переплетающимися въ ней разнообразными интересами и чаяніями; Максимъ же, какъ человѣкъ науки, далекій отъ практической жизни, думалъ, что, если есть „книги“ и „правила“, есть и всѣ указанія для надле-

---

[1]) Напр. въ концѣ Посланія къ начальствующимъ правовѣрно (Соч., т. II, стр. 346) есть обращеніе, начинающееся словами: „Малыми писахъ къ тебѣ, о добрѣйшій Василіе“. Не В. Тучковъ ли это? Во всякомъ случаѣ, его нельзя отнести къ Василію III. Ср. А. Соболевскій, Перев. лит., 278.

[2]) Отрывокъ слѣдственнаго дѣла о Иванѣ Берсенѣ, А. Э., т. I, стр. 141.

жащаго устройства любого государства. Главный предметъ недовольства для Берсеня были „греки“ т. е. вел. княгиня Софья, съ приходомъ которой пошли „нестроенія великія“. „Вѣдаешь и самъ, говорилъ Берсень Максиму, которая земля переставливаетъ обычьи свои, и та земля недолго стоитъ, а здѣсь у насъ старые обычьи князь велики перемѣнилъ; ино на насъ которого добра чаяти?“ Этими словами Берсень вполнѣ опредѣлилъ ту точку зрѣнія, съ которой онъ судитъ о государственныхъ дѣлахъ: это — точка зрѣнія консервативная и националистическая; она признаетъ у каждой земли свои обычаи и требуетъ, чтобы она ихъ крѣпко держалась и не переставливала. Пожалуй, можно замѣтить въ нихъ намекъ еще и на другую мысль: у земли есть свои старые обычаи, которые великій князь перемѣнять не можетъ или не долженъ; они, слѣдовательно, стоятъ надъ нимъ и, въ извѣстномъ смыслѣ, кладутъ предѣлъ его власти. Характеренъ отвѣтъ Максима: „котораа земля преступаетъ заповѣди Божьи, та и отъ Бога казни чяетъ, а обычяи царьскіе и земьскіе государи перемѣняютъ, какъ лутче государьству его“ [1]. Потому ли, что Максимъ, какъ чужой человѣкъ, былъ лишенъ національнаго чувства, и ему не были дороги старые обычаи, или потому, что онъ не могъ сочувствовать Берсеню въ его ненависти къ пришельцамъ-грекамъ, или же, наконецъ, таковы были его теоретическіе взгляды, но онъ принципіально расходится съ Берсенемъ; онъ признаетъ только одно, что должно всегда оставаться неизмѣннымъ и ненарушимымъ: это—заповѣди Божіи; а царскіе и земскіе обычаи царь воленъ измѣнять, когда и какъ найдетъ нужнымъ. Ему, слѣдовательно, царская власть представляется болѣе широкою, чѣмъ Берсеню, и если она не вовсе абсолютна (такъ какъ находится подъ дѣйствіемъ заповѣдей), то не можетъ быть признана столь ограниченной, какою ее рисуетъ Берсень. Это, конечно, весьма существенныя различія, и ихъ нужно постоянно имѣть въ виду, чтобы отдѣлить въ сочиненіяхъ Максима Грека его собственныя воззрѣнія отъ того, что составляетъ только отголосокъ чужихъ мнѣній.

---

[1]) Тамъ же, стр. 142.

Обычныя темы древней русской письменности—богоустановленность царской власти и покореніе царю—развиты въ сочиненіяхъ Максима очень слабо. Онъ приводитъ текстъ изъ посланія къ Римлянамъ о происхожденіи сущихъ властей отъ Бога, требуетъ, чтобы всѣ украшали себя „благопокорствомъ и послушаніемъ неразсуднымъ къ самому благовѣрному и богохранимому царю и государю нашему“ [1]), но ни изъ того, ни изъ другого не дѣлаетъ никакихъ выводовъ. Объ отвѣтственности царя предъ Богомъ тоже говорится у него только мимоходомъ, при чемъ характеръ этой отвѣтственности не вездѣ представляется одинаковымъ: то онъ угрожаетъ лютыми муками тѣмъ царямъ, которые „ложнѣ обложени суть царскимъ саномъ“, то признаетъ, что Богъ за грѣхи царей лишаетъ ихъ царства [2]).

Гораздо больше можно найти у Максима Грека по вопросу о предѣлахъ царской власти. Всѣ относящіяся сюда мѣста его сочиненій, раздѣляются на двѣ группы. Въ однихъ онъ говоритъ о значеніи для царя идеи закона. Царь долженъ „правдою и благозаконіемъ устраяти“ свое царство, цари должны „отъ закона, сирѣчь отъ заповѣдей Вышняго просвѣщаеми всякія правды дѣять“. Великаго князя Василія Ивановича онъ наставляетъ „себе прикладывать вѣрою правою... и храненіемъ прилѣжнымъ спасительныхъ заповѣдей“, а Ивану Грозному онъ обѣщаетъ благополучное царствованіе, „аще по спасительнымъ заповѣдемъ Его и закономъ устрояеши увѣренное ти царство и твориши всегда судъ и правду“ [3]). Ближайшій смыслъ этихъ и подобныхъ имъ выраженій заставляетъ думать, что Максимъ подъ именемъ закона разумѣлъ исключительно законъ Божій и, слѣдовательно, представлялъ себѣ царскую власть ограниченною только съ этой стороны. Но это несовсѣмъ такъ. Его многое не удовлетворяло на Руси, и онъ ставилъ ей въ примѣръ другіе народы. Ляхи и нѣмцы, „аще и латина суть по ереси, но всякимъ правдосудіемъ и человѣколюбіемъ правятъ вещи подручниковъ, по уставленныхъ град-

---

[1]) Соч., т. I, стр. 305—308; т. II, стр. 286, 379 и друг.

[2]) Соч., т. II, стр. 335, 351.

[3]) Соч., т. II, стр. 157, 168, 324, 348.

скихъ законовъ отъ благовѣрныхъ и премудрыхъ царей, Констянтина великаго и Ѳеодосія, Іустіяна же и Льва пресловутаго... Гдѣ у латыномудренныхъ онѣхъ обрящеши сицевъ образъ неправосудія, яковъ же нынѣ есть дерзаемъ у насъ православныхъ?". Также говоритъ онъ о невѣрныхъ, которыхъ онъ, по его словамъ, самъ видѣлъ, т. е., вѣроятно, о туркахъ. „Егда у невѣрныхъ убо Божіе повелѣніе и оправданіе, еже о судѣ глаголю, правѣ и прямѣ и якоже Богомъ изначала уставися, исполняется и твердѣ соблюдается, у насъ же благовѣрныхъ презираемо есть и попирается" [1]). Здѣсь рѣчь идетъ уже о положительномъ правѣ, о примѣненіи его въ судѣ, и Максимъ указываетъ на то, что вся общественная жизнь у западныхъ народовъ нормируется градскими законами, подъ которыми онъ разумѣетъ, вѣроятно, рецепированное римское право; на Руси же, по его мнѣнію, нѣтъ такого законодательства. Отсюда можно сдѣлать выводъ, что царская власть должна проявляться въ формѣ закона, и что для царя обязательно „править вещи подручниковъ" на основаніи дѣйствующихъ законовъ.

Другой характеръ имѣютъ тѣ мѣста, гдѣ Максимъ говоритъ о царскихъ совѣтникахъ. Въ Главахъ поучительныхъ онъ совѣтуетъ великому князю имѣть при себѣ „дивна совѣтника", который бы не вооружалъ его на рать, но помогъ бы держать миръ со всѣми сосѣдями [2]). Въ Посланіи къ начальствующимъ правовѣрно, которое (если принять, что оно написано къ В. Тучкову) надо будетъ отнести ко времени до 1525 г. [3]), Максимъ говоритъ на эту тему уже въ нѣсколько иномъ тонѣ. Большое значеніе онъ придаетъ здѣсь „правдѣ и правости соправящихъ царю православныхъ князехъ и болярехъ" и говоритъ, что ничто такъ не содѣйствуетъ крѣпости государства, какъ „единомысліе и друголюбіе посредѣ болярехъ и воеводахъ" [4]). Итакъ, бояре и князья правятъ государствомъ вмѣстѣ съ царемъ. Въ Словѣ, излагающемъ нестроенія царей, царство, которое Максимъ

[1]) Соч., т. II, стр. 201—203.
[2]) Соч., т. II, стр. 162.
[3]) Т.-е. до суда надъ Берсенемъ.
[4]) Соч., т. II, стр. 338—339.

Грекъ изображаетъ въ видѣ жены плачущей при пути, жалуется ему на современныхъ правителей, что они „мало общеполезное совѣтованіе пріимаютъ“ и „поученіе старческое“ ненавидятъ [1]). Наконецъ, въ посланіи къ Ивану Грозному онъ упоминаетъ о послѣднихъ греческихъ царяхъ, которые „державу свою погубиша“, и въ числѣ причинъ, приведшихъ ихъ къ этому, онъ называетъ гордость. Можетъ быть, подъ гордостью здѣсь слѣдуетъ разумѣть пренебрежительное отношеніе къ совѣтникамъ, такъ какъ, обращаясь къ Ивану Грозному и убѣждая его не слѣдовать примѣру этихъ царей, онъ говоритъ: „сущаго у тебе преосвященнаго митрополита и боголюбивыя епископы всякія чести сподобляй и бреги... и полезная богохранимѣй державѣ твоей совѣтующихъ послушай... Такожде и сущая о тебѣ пресвѣтлыя князи и боляры и воеводы преславныя и добляя воины и почитай и бреги“ [2]). Во всѣхъ этихъ словахъ мысль одна: царь долженъ имѣть у себя совѣтниковъ и слѣдовать ихъ совѣтамъ, единоличное же управленіе государствомъ есть гордость и ведетъ къ гибели; въ числѣ совѣтниковъ должны быть представители духовной власти и бояре. Думалъ ли Максимъ Грекъ, что бояре имѣютъ право совѣта, что имъ принадлежитъ нѣкоторая доля власти („справящіе князья и боляре“), это сказать трудно.

Такимъ образомъ, на ряду съ ограниченіемъ царя закономъ Максимъ Грекъ устанавливаетъ еще, въ томъ или другомъ объемѣ, ограниченіе его совѣтомъ. Первое—составляетъ самое обыкновенное явленіе въ русокой литературѣ, и то, что Максимъ развилъ такое ученіе, показываетъ, что у него съ русскими книжниками общіе источники и одинаковое ихъ пониманіе. Второе, на-оборотъ, ни предшествующей русской литературѣ, ни современной ему незнакомо и у М. Грека встрѣчается въ первый разъ. Трудно было бы указать литературные источники этой мысли о необходимости для царя слѣдовать совѣтамъ своихъ бояръ. Самъ Максимъ ни однимъ намекомъ не помогаетъ намъ въ этомъ отношеніи, а среди

[1]) Соч., т. II, стр. 320—321, 334.

[2]) Соч., т. II, стр. 351—353. Ср. т. III, стр. 193: „всѣхъ на земли владѣющихъ нарочитъ царь, иже совѣтники благохытреными... правитъ всегда скипетры царьствіа своего“.

политическихъ трактатовъ, съ которыми онъ могъ познакомиться во время своего путешествія по Италіи, нелегко угадать такой, гдѣ эта мысль была бы представлена въ особенно рельефномъ видѣ. Едвали здѣсь оказали вліяніе и собственныя впечатлѣнія Максима отъ русской дѣйствительности. О совѣтникахъ царскихъ онъ говоритъ уже въ самыхъ раннихъ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ въ первыя шесть лѣтъ его пребыванія въ Россіи [1]), когда онъ по незнанію языка и вслѣдствіе усиленныхъ занятій надъ переводомъ Псалтыри не имѣлъ ни времени, ни возможности близко ознакомиться съ условіями русской жизни и, особенно, съ характеромъ верховнаго управленія, чтобы по собственному опыту говорить объ отношеніи царя къ совѣтникамъ. Зато слова Максима сильно напоминаютъ тѣ рѣчи, которыя ему пришлось слышать отъ Берсеня и, можетъ быть, отъ его единомышленниковъ. Берсень жаловался Максиму, что государь „запершись самъ третей у постели всякіе дѣла дѣлаетъ", что онъ „встрѣчи противъ себя не любитъ", а что отецъ его, князь великій „противъ себя стрѣчу любилъ и тѣхъ жаловалъ, которые противъ его говаривали". Берсень жаловался и на то, что митрополитъ не исполняетъ своей прямой обязанности—не печалуется передъ великимъ княземъ ни о комъ [2]). Всѣ разсужденія Максима Грека о царскихъ совѣтникахъ суть не что иное, какъ повтореніе жалобъ Берсеня; они представляютъ, въ сущности, только литературную обработку этихъ жалобъ. Но мы видѣли, что Максимъ глубоко и принципіально расходился съ Берсенемъ и подобными ему людьми въ политическихъ вопросахъ. Можно, поэтому, съ нѣкоторымъ основаніемъ усумниться, насколько въ этомъ пунктѣ онъ высказывалъ то, что сходилось съ его коренными убѣжденіями, или, по крайней

---

[1]) Главы поучительныя выше отнесены къ лицу Василія III (такъ и Е. Пѣтуховъ, Русская литература, 171) и, слѣдовательно, могли быть написаны только до 1525 г. т.-е. до перваго суда надъ Максимомъ. Если и допустить, что въ келіи Іосифова мон. онъ могъ тайно писать посланіе къ вел. князю, то онъ, конечно, не рѣшился бы придать ему такой обличительный тонъ. О томъ, когда написано Посланіе къ начальствующимъ правовѣрно, см. выше.

[2]) А. Э., т. I, стр. 141—143.

мѣрѣ,—насколько это, съ его собственной точки зрѣнія заслуживало особеннаго вниманія [1]).

Максиму Греку извѣстно было также ученіе о царѣ и тираннѣ. „Истинный царь", по его терминологіи, есть образъ и подобіе Божіе, онъ дѣйствуетъ по правдѣ и по закону, его главныя добродѣтели: правда, цѣломудріе, кротость [2]). Его образцы—цари библейскіе: Мельхиседекъ, Езекія, Давидъ [3]). Любопытно, что титулъ самодержца Максимъ прилагаетъ только къ истинному царю. „Царя истинна и самодержца оного мни, благовѣрнѣйшій царю, который ко еже правдою и благозаконіемъ устрояти житейская подручниковъ прилѣжитъ", пишетъ онъ великому князю Василію Ивановичу. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ, что „воистину" царь самодержецъ есть тотъ, кто поборолъ въ себѣ три главныя страсти: сластолюбіе, славолюбіе и сребролюбіе [4]). Отсюда самодержавіе получаетъ два смысла: во-первыхъ, имъ обозначается соотвѣтствіе царя нравственному идеалу вообще, а во-вторыхъ, оно указываетъ, что царь подчиняется началу законности и проводитъ его въ своемъ управленіи государствомъ. Это, кажется, первое по времени такое пониманіе самодержавія, при которомъ этотъ терминъ отожествляется съ понятіемъ ограниченной царской власти. Натолкнула Максима на него, очевидно, этимологія слова: самодержецъ—тотъ, кто самъ надъ собою господствуетъ и не даетъ себя во власть страстямъ. На-оборотъ, кто подчиняется страстямъ, тотъ не истинный царь, а „насильникъ". Онъ презираетъ законъ Божій, не принимаетъ священническаго ученія и „совѣтованія многоискусныхъ старцовъ". Въ описаніи этого царя встрѣчаются и тѣ наивныя черты, которыми характеризовала неправеднаго князя еще начальная

[1]) Если признать, что мысли о совѣтникахъ навѣяны у Максима разговорами съ Берсенемъ, то можно допустить такое объясненіе ихъ: Берсень съ товарищами видѣли причину усиленія абсолютизма въ грекахъ, а М. Грекъ хотѣлъ показать, что это случайная связь, и что греки могутъ высказываться и противъ абсолютизма.

[2]) Въ перечисленіи этихъ добродѣтелей Максимъ слѣдуетъ Менандру. Соч., II, стр. 184. Ср. А. Соболевскій, Перев. литература, стр. 278.

[3]) Соч., т. II, стр. 167, 324—5, 338, 339, 342 и друг.

[4]) Соч., т. II, стр. 157, 181.

лѣтопись: у него злые совѣтники, онъ „богопротивно“ пируетъ, „гусльми и сурнами себя обливающе“ [1]). Съ лѣтописью, какъ, впрочемъ, и со всей русской литературой до XVI вѣка Максима сближаетъ еще то, что изъ понятія о неистинномъ царѣ онъ не дѣлаетъ никакихъ выводовъ о возможности сопротивленія ему.

Общее заключеніе о политическомъ ученіи Максима Грека можетъ быть таково: хотя онъ былъ въ Россіи чужой человѣкъ, но его образованіе и міровоззрѣніе, близкія по своему характеру къ образованію и міровоззрѣнію русскихъ книжниковъ, сдѣлали то, что его политическіе взгляды могутъ быть поставлены въ одинъ рядъ со взглядами, которые мы находимъ въ произведеніяхъ русской письменности. Его ученіе о гармоніи царской и святительской власти, которое близко подходитъ къ ученію объ этомъ предметѣ нѣкоторыхъ русскихъ писателей, ведетъ къ признанію взаимной ограниченности обѣихъ властей; другое ограниченіе царской власти вытекаетъ у Максима Грека изъ признанія обязательности для царя идеи закона. Мысль объ ограниченіи царя боярскимъ совѣтомъ явилась у него, вѣроятнѣе всего, какъ отголосокъ чужихъ мнѣній.

---

5. Всемірно-историческое значеніе Руси.

Въ концѣ XV и въ началѣ XVI в. возникаютъ въ русской письменности ученія о всемірно-историческомъ значеніи Россіи. Главные памятники, въ которыхъ эти ученія излагаются, суть: Повѣсть о новгородскомъ бѣломъ клобукѣ и Посланія старца Елеазарова монастыря Филоѳея [2]). Между

---

[1]) Соч., т. II, стр. 167, 326, 332, 334.

[2]) Вопросъ, къ какому времени слѣдуетъ относить составленіе Повѣсти о бѣломъ клобукѣ, рѣшается не всѣми одинаково. Упоминаніе въ текстѣ имени арх. Геннадія, повидимому, вполнѣ опредѣленно говоритъ за то, что она была написана именно въ разсматриваемое время; находящееся въ ней пророчество объ учрежденіи патріаршества этому не противорѣчитъ и не даетъ еще основаній относить Повѣсть къ концу XVI или къ XVII в.: оно могло быть дѣйствительнымъ пророчествомъ т.-е. выражать мечты и ожиданія русскихъ людей той эпохи.

Повѣстью и посланіями, несмотря на различіе главной мысли, есть существенное сходство въ томъ, что они вполнѣ опредѣленно говорятъ не о московскомъ княжествѣ, а о единой и цѣлой Россіи, переносятъ на нее тѣ идеи, которыя раньше связывались съ Византіей и, соотвѣтственно этому, устанавливаютъ ея значеніе во всемірной исторіи. Естественно возникаетъ вопросъ: не заключаютъ ли въ себѣ эти ученія о всемірно-историческомъ значеніи Россіи новыхъ представленій о характерѣ царской власти и о ея предѣлахъ, или же они опираются на старыя представленія?

Повѣсть о бѣломъ клобукѣ говоритъ о царской власти, вообще, очень немного. Въ ея философско-исторической теоріи царь остается какъ бы въ тѣни. Ветхій Римъ своей волей отпалъ отъ вѣры Христовой, въ новомъ Римѣ т. е. въ Византіи вѣра Христова погибла отъ насилія агарянскаго, и только на третьемъ Римѣ, „еже есть на руской земли, благодать святаго Духа возсия". Изъ Византіи же „царьский вѣнецъ данъ бысть рускому царю", но какою властью, вслѣдствіе этого, пользуется или долженъ пользоваться русскій царь, Повѣсть не говоритъ. Единственное, что можно изъ нея извлечь по этому вопросу, это—брошенное мимоходомъ замѣчаніе объ отношеніи царя къ высшей духовной власти. Повѣсть разсказываетъ, какъ патріарху Филоѳею явился во снѣ папа Сильвестръ и убѣждалъ его отослать бѣлый клобукъ въ Новгородъ, сопровождая свои слова слѣдующимъ пророчествомъ: „вся святая предана будетъ отъ Бога велицей рустей земли во времена своя, і царя руского возвеличитъ Господь на многими языки, і подо властию ихъ мнози цареі будутъ отъ иноязычныхъ, подъ властию ихъ і патриаршеский чинъ отъ царствующаго сего града такожде данъ будетъ рустей земли во времена своя" [1]). Отсюда можно заключить, что авторъ, хотя и занятъ тѣмъ, чтобы возвеличить епископскій санъ, все-таки является сторонникомъ той идеи, что царская власть выше святительской. Онъ не только не даетъ патріарху никакой власти надъ царемъ и никакого права входить въ государственныя дѣла, но, на-оборотъ, самого патріарха ста-

---

[1]) Пам. старинн. русск. литературы, вып. I, стр. 296.

витъ въ подчиненіе царю и, конечно, соединяетъ съ этимъ и право царя, въ тѣхъ или иныхъ предѣлахъ, вмѣшиваться въ дѣла церкви. Это—очень старое представленіе о границахъ царской власти, почти столь же старое, какъ и вся политическая литература въ Россіи. Къ сожалѣнію, авторъ ограничивается только однимъ этимъ намекомъ и не развиваетъ дальше своей мысли, такъ что мы остаемся въ невѣдѣніи, каковы именно, въ его представленіи, права царя въ области церковнаго управленія, и въ чемъ выражается практически подчиненіе патріарха царю. Объ этомъ мы можемъ только догадываться. Если довѣрять посланію, составляющему предисловіе къ Повѣсти, и признавать, что она написана для арх. новгородскаго Геннадія, а можетъ быть—и по его порученію, близкимъ къ нему человѣкомъ, то не будетъ слишкомъ смѣло предположить, что подчиненіе патріаршескаго чина царю авторъ Повѣсти понимаетъ въ духѣ тѣхъ отношеній государства и церкви, какія считалъ правильными Геннадій и его партія [1].

Старецъ Филоѳей проводитъ въ своихъ посланіяхъ ту же историческую теорію, но развиваетъ ее болѣе подробно. Онъ также говоритъ о паденіи перваго и второго Рима и о послѣднемъ, третьемъ Римѣ. Мысль о послѣднемъ христіанскомъ царствѣ онъ тоже связываетъ не съ Москвой и, вообще, не съ какой нибудь частью русской земли, а со всей Россіей [2]. Онъ говоритъ о „новой великой Русіи", о „рустей земли", „о росейскомъ царствѣ", о „святой великой Рос-

---

[1]) Этому предположенію нѣсколько противорѣчитъ одна фраза въ Повѣсти, гдѣ, повидимому, проводится противоположная мысль о превосходствѣ священства надъ царствомъ: „Въ древняя бо лѣта... царьский вѣнецъ данъ бысть рускому царю; бѣлыі же сей клобукъ изволениемъ небеснаго царя Христа нынѣ данъ будетъ архиепископу великаго Новаграда і кольми сиі честнѣе оного, понеже архангельского чина есть царьскій вѣнецъ есть, і духовнаго суть" (стр. 296). Такъ-же напечатано это мѣсто и въ изданіи Кожанчикова (Спб., 1861), стр. 38. Но въ настоящемъ своемъ видѣ оно, очевидно, испорчено, и подлинный смыслъ его открыть довольно трудно.

[2]) См. посланія Филоѳея въ приложеніи къ книгѣ В. Малинина, Старецъ Елеазарова монастыря Филоѳей, 1901, стр. 50, 63, 64, 65, 67 и др.

сіи",—ее, а не Москву называетъ третьимъ Римомъ, ее считаетъ наслѣдницей мірового владычества. Въ согласіи съ этимъ и на „царя всеа Росіи" онъ возлагаетъ соотвѣтствующія его новому положенію обязанности. Царь есть „брододержатель святыхъ божіихъ престолъ", „православныя христіанскыа вѣры съдержатель" и просто „единый христіаномъ царь" [1]). Эти наименованія съ совершенной ясностью показываютъ, что на него возлагается задача охраны православія не только въ Россіи, но и во всемъ мірѣ. Какія именно дѣйствія онъ уполномоченъ совершать для охраны вселенскаго христіанства, объ этомъ Филоѳей не говоритъ, но зато у него много можно найти объ отношеніи царя къ дѣламъ вѣры на Руси. Въ посланіи къ вел. князю Василію Ивановичу (между 1510 и 1526 г.) онъ обращается къ нему съ настоятельной просьбой „исправить заповѣди" въ своемъ царствѣ т. е. устранить нѣкоторые религіозные и церковные непорядки, а именно 1) знаменіе креста, которое многіе неправильно на себѣ полагаютъ, 2) содомскій грѣхъ и 3) отсутствіе епископовъ на нѣкоторыхъ каѳедрахъ [2]). Отсюда видно, что Филоѳей возлагаетъ на великаго князя заботу о религіозныхъ обрядахъ, о христіанской нравственности и даетъ ему права въ области церковнаго управленія въ тѣсномъ смыслѣ, такъ какъ признаетъ, что замѣщеніе епископскихъ каѳедръ зависитъ отъ него. Въ посланіи къ вел. князю Ивану Васильевичу [3]) Филоѳей говоритъ на эту тему въ болѣе общей формѣ и указываетъ, на-ряду съ нѣкоторыми изъ упомянутыхъ непорядковъ, еще и другіе. „Русія царство—читаемъ здѣсь—аще и стоитъ вѣрою въ православной вѣрѣ, но добрыхъ дѣлъ оскудѣніе и неправда умножися". Затронувъ этотъ вѣчный вопросъ о несоотвѣтствіи нравственной дѣятельности людей ихъ религіознымъ убѣжденіямъ—вопросъ, который нѣсколько десятилѣтій позже былъ поставленъ въ болѣе опредѣленной и принципіальной формѣ,

---

1) Тамъ же, стр. 45, 50, 67.

2) Тамъ же, стр. 51—52.

3) В. Малининъ (назв. соч., стр. 374 и слѣд.) относитъ это посланіе не къ в. к. Ивану Васильевичу, а къ Ивану Грозному, но это нельзя еще считать окончательно доказаннымъ.

Филоѳей перечисляетъ, въ чемъ именно онъ видитъ это противорѣчіе. Церкви, по его словамъ, терпятъ обиды, знаменіе креста люди полагаютъ съ оскудѣніемъ, пастыри „умолкоша страха ради еже не отпаднути своеа тщетныя славы“, паства не получаетъ ученія и, вообще, „вси уклонишася вкупѣ“ [1]). Филоѳей не говоритъ ясно, что исправленіе всѣхъ этихъ недостатковъ есть дѣло государя, но если онъ завелъ о нихъ рѣчь въ посланіи къ великому князю, то это уже само по себѣ свидѣтельствуетъ, что такова именно его мысль. О какихъ обидахъ, наносимыхъ церквамъ, онъ говоритъ, это несовсѣмъ ясно; если посланіе написано, дѣйствительно, къ Ивану III, то подъ ними, вѣрнѣе всего, слѣдуетъ разумѣть дѣйствія самого правительства, такъ что это не столько указаніе на недостатки, которые государь долженъ исправить, сколько обличеніе государя. Но остальные пункты касаются уже прямо церковно-общественной жизни, гдѣ вмѣшательство государя можетъ проявиться въ полной мѣрѣ, хотя не всегда легко представить себѣ, какихъ именно дѣйствій ожидалъ отъ него Филоѳей: если вполнѣ понятно требованіе, чтобы государь заботился о распространеніи христіанскаго просвѣщенія, то не совсѣмъ ясно, что онъ могъ бы сдѣлать, чтобы пастыри не умолкали страха ради. Во всякомъ случаѣ это посланіе, какъ и посланіе къ вел. князю Василію Ивановичу, показываетъ, что вопросъ о предѣлахъ царской власти Филоѳей рѣшалъ въ духѣ весьма многочисленныхъ ученій предшествующаго времени, а изъ ближайшихъ къ нему ученій—въ духѣ іосифлянскаго направленія. Подобно ему, Филоѳей подчиняетъ власти царя не только дѣла государственныя, но и дѣла церковно-общественнаго характера: замѣщеніе каѳедръ, общій надзоръ за исполненіемъ обязанностей, лежащихъ на духовенствѣ, обрядовую и нравственную сторону православія [2]).

---

[1]) Тамъ же, прилож. стр. 64.

[2]) Въ этомъ опредѣленіи объема власти царя на Филоѳея оказала вліяніе, можетъ быть, не одна только русская письменность, но отчасти и византійская. См. В. Малининъ, назв. соч., стр. 561 и слѣд.

Сходство съ іосифлянами у Филоѳея этимъ не ограничивается. Предоставивъ царю право участія въ церковномъ управленіи, подчинивъ ему, до нѣкоторой степени, церковь, онъ самого его ставитъ въ подчиненіе церковнымъ законамъ. По поводу обидъ, наносимыхъ церквамъ и монастырямъ, т. е. по поводу отнятія у нихъ имущества, Филоѳей въ обоихъ указанныхъ посланіяхъ со всею рѣшительностью устанавливаетъ принципъ неприкосновенности церковныхъ имуществъ. При этомъ, обращаясь къ вел. князю Василію Ивановичу, онъ ссылается на обязательность для него церковнаго устава св. Владиміра и всѣхъ основанныхъ на немъ позднѣйшихъ постановленій, а также, хотя и глухо, упоминаетъ и о дарѣ имп. Константина папѣ Сильвестру. „Не преступай царю,—пишетъ онъ—заповѣди, еже положиша твои прадѣды: великій Констянтинъ і блаженный святый Владиміръ і великій богоизбранный Ярославъ і прочіи блаженніи святіи ихъ же корень і до тебе“ [1]). И далѣе Филоѳей ссылается на апокрифическое постановленіе 5-го вселенскаго собора, составленое „на обидящихъ церкви Божія [2]). Какъ это постановленіе, такъ и церковные уставы, по убѣжденію Филоѳея, заключаютъ въ себѣ, очевидно, нормы обязательныя для вел. князя, которыя онъ долженъ принимать въ руководство своей дѣятельности, и которыя, слѣдовательно, ограничиваютъ его власть. Эта „заповѣдь“ и связанное съ нею „страшное запрещеніе“ 5-го собора есть единственное ограниченіе, о которомъ онъ говоритъ, и въ этомъ отношеніи онъ остается нѣсколько позади іосифлянъ, которые останавливались на этомъ вопросѣ гораздо подробнѣе, но принципіальнаго сходства съ ними здѣсь отрицать нельзя. Какъ іосифляне, онъ признаетъ ограниченную царскую власть,—какъ и они, онъ является сторонникомъ идеи неприкосновенности церковныхъ и монастырскихъ имуществъ.

Въ литературѣ нѣсколько иначе опредѣляютъ политическіе взгляды Филоѳея. Его считаютъ проповѣдникомъ идеи неограниченной царской власти. Основаніемъ для этого мнѣ-

---

1) Тамъ же, стр. 52.
2) Тамъ же, стр. 52, 58—59.

нія служатъ употребляемые Филоѳеемъ царскіе титулы. Онъ называетъ великаго князя царемъ, самодержцемъ, государемъ и другими именами, сходными съ этими по своему этимологическому значенію, каковы напр. „высокопрестольнѣйшій“, „вседержавный“ и друг. Однако изъ того, какъ пользуется этими словами Филоѳей, нельзя сдѣлать рѣшительно никакого вывода, какія понятія онъ ими обозначалъ, если только не рѣшить заранѣе, что эти титулы служатъ у его современниковъ именно для обозначенія полноты власти и ея неограниченности [1].

Отъ іосифлянъ Филоѳей отступаетъ только въ томъ, что изъ ученія объ ограниченной царской власти онъ не дѣлаетъ никакихъ выводовъ относительно предѣловъ повиновенія царю. Говоря объ обязательности для царя заповѣдей и убѣждая его быть на высотѣ положенія, которое связано съ достоинствомъ единственнаго христіанскаго государя, онъ нигдѣ не даетъ намъ основанія думать, что онъ признаетъ какую нибудь другую отвѣтственность царя, кромѣ отвѣтственности передъ Богомъ. Въ посланіи къ вел. кн. Василію Ивановичу онъ пишетъ: „убойся Бога, до душевнаго ти спасения се есть дѣло; не уповай на злато и на богатство и славу суетную, вся бо сия здѣ собрана и на земли здѣ остаютца... Да аще добро устроиши свое царство, будеши сынъ свѣта і гражанинъ вышняго Іерусалима“ [2]. Доброе устроеніе царства и соблюденіе заповѣдей обѣщаютъ царю небесныя „щедроты“, а нарушеніе заповѣдей—небесное же наказаніе. Этимъ ученіемъ Филоѳей приблизился къ политическимъ идеямъ, господствовавшимъ въ русской письменности до появленія теоріи Іосифа Волоцкаго.

Такимъ образомъ, какъ общій выводъ, можно выставить то положеніе, что ученіе о всемірно-историческомъ значеніи Россіи, о Руси—третьемъ Римѣ не внесло въ русскую поли-

---

[1]) В. Малининъ, назв. соч., стр. 545—547, 555—556.

[2]) Тамъ же, стр. 51 и 54 (прилож.). Впрочемъ, Филоѳею не вовсе чужда мысль о земной отвѣтственности за соблюденіе заповѣдей: „Внимай, молю, Господня заповѣди,... паче Господь поможетъ ти утра заутра и наслѣдитъ тя во всѣхъ языцехъ и одолѣеши посредѣ врагъ твоихъ“. Стр. 55.

тическую литературу никакихъ новыхъ идей о предѣлахъ царской власти, въ частности—оно не внесло въ нее понятія неограниченности. Предѣлы эти остались тѣ же, какіе устанавливала русская письменность еще въ то время, когда не было рѣчи о міровомъ значеніи Россіи, а именно; подчиненіе царю дѣлъ церковнаго управленія и подчиненіе самого царя заповѣдямъ и церковнымъ постановленіямъ [1]).

---

[1]) Эта связь ученія о Руси—третьемъ Римѣ съ старыми русскими идеями о царской власти можетъ, отчасти, служить матеріаломъ для рѣшенія вопроса, было ли это ученіе перенесено въ русскую письменность извнѣ, или оно явилось выраженіемъ собственнаго, національнаго сознанія. См. противоположныя мнѣнія П. Милюкова, Очерки по ист. р. культуры, ч. III, стр. 37—43, и И. Кириллова, Третій Римъ, 1914, стр. 3—5.

ГЛАВА V.

Время Ивана Грознаго.

---

1. Старыя и новыя идеи.

Царствованіе Ивана Грознаго, разсматриваемое со стороны развитія общественныхъ идей, представляетъ время, когда рядомъ со старыми взглядами и принципами появляются или получаютъ торжество новые. Проповѣдь божественнаго происхожденія власти и на-ряду съ этимъ—анархическія ученія, склонныя отрицать всякую власть и всякое начальство; уваженіе къ вѣковому семейному укладу, какъ основѣ всего общественнаго порядка, и совершенное отрицаніе семьи и родительской власти; притязанія боярства на участіе въ управленіи государствомъ и теорія царскаго полновластія; аристократическая монархія и монархія демократическая, народная—таковы противоположныя идеи, волновавшія эпоху и получившія свое отраженіе въ литературѣ. Но не слѣдуетъ думать, что люди той эпохи и, въ частности, литературные дѣятели рѣзко раздѣлялись на два лагеря, изъ которыхъ одинъ стоялъ за все старое, а другой—за все новое. Отношенія и взгляды переплетались. Люди, которые въ чемъ нибудь одномъ отстаивали старину, въ области другихъ отношеній являлись сторонниками новыхъ идей. Люди, близкіе одни къ другимъ по своимъ общественнымъ и политическимъ взглядамъ, очень часто дѣйствовали, какъ члены различныхъ кружковъ и партій, и, на-оборотъ, люди, дѣйствовавшіе за-одно, иногда имѣли въ идейномъ отношеніи очень мало между собою общаго. Такъ, Иванъ Грозный стремился къ возвышенію царской власти и боролся не только дѣломъ, но и словомъ, съ боярскими притяза-

ніями, коренившимися въ преданіяхъ удѣльной старины, и, въ тоже время, былъ иниціаторомъ Стоглаваго собора, который имѣлъ своей главной задачей возстановленіе старины въ общественной и церковной жизни. Такъ, митр. Макарій и дѣйствіями своими, и писаніями поддерживалъ монархическія стремленія Ивана Грознаго, но явился противникомъ его въ вопросѣ объ отобраніи церковныхъ земель, имѣвшемъ тѣсную связь съ устройствомъ служилаго сословія [1]). Отсюда—двѣ характерныя черты политической литературы времени Ивана Грознаго. Во-первыхъ, въ области этой литературы не образовалось того, что можетъ быть названо направленіями, съ опредѣленной, болѣе или менѣе выработанной программой. Можно указать только отдѣльныхъ писателей или отдѣльныя произведенія, въ которыхъ высказываются по нѣкоторымъ вопросамъ сходныя идеи,—но такъ, что за этимъ сходствомъ скрывается разногласіе, порою довольно рѣзкое, по другимъ политическимъ или общественнымъ вопросамъ. Поэтому всякая группировка памятниковъ политической литературы этого времени должна, по необходимости, носить условный характеръ. Во-вторыхъ, авторы политическихъ произведеній находятся подъ вліяніемъ не только такихъ произведеній и общественныхъ дѣятелей, которые раздѣляютъ ихъ убѣжденія, но часто и такихъ, которые въ очень существенномъ съ ними расходятся.

То и другое въ полной мѣрѣ относится къ вопросу, являющемуся главнымъ предметомъ обсужденія въ политической литературѣ этой эпохи, — вопросу о тѣхъ общественныхъ классахъ, на которые должна опираться царская власть, и связанному съ нимъ ученію о предѣлахъ царской власти. Немало можно указать памятниковъ письменности и писателей, которые не стоятъ въ непосредственной близости къ этому вопросу, но все-же оказали на обсужденіе его нѣкоторое вліяніе.

Изъ памятниковъ, имѣющихъ оффиціальный или полуоффиціальный характеръ, заслуживаютъ разсмотрѣнія: 1) памятники, относящіеся къ принятію Иваномъ Грознымъ царскаго титула, и 2) Стоглавъ.

---

[1]) В. Ключевскій, Курсъ ч. II. стр. 362.

Въ 1547 г. Иванъ Грозный вѣнчался на царство и, вмѣстѣ съ этимъ, оффиціально принялъ царскій титулъ, который прежде употреблялся только въ нѣкоторыхъ случаяхъ и имѣлъ скорѣе украшающее, чѣмъ оффиціальное значеніе. До этого вѣнчаніе было совершено только одинъ разъ: великій князь Иванъ Васильевичъ въ 1498 г. вѣнчалъ своего внука Дмитрія. Если мы сравнимъ оба вѣнчанія, то замѣтимъ между ними нѣкоторыя довольно любопытныя различія. На вел. князя Дмитрія возлагалъ вѣнецъ его дѣдъ, а на Грознаго бармы и вѣнецъ возлагалъ митрополитъ, онъ же давалъ ему въ руки скипетръ [1]). Первый порядокъ могъ символизировать самостоятельность свѣтской власти, второй—можно было бы разсматривать, какъ знакъ нѣкотораго подчиненія царя духовной власти. Въ Византіи возлагалъ на императора вѣнецъ также глава духовной власти—патріархъ [2]), но тамъ зато императоръ облачался въ священническія одежды и благословлялъ народъ, какъ архіерей, и тѣмъ показывалъ свои права въ области церкви [3]). Но есть основаніе думать, что этой особенности въ вѣнчаніи Ивана IV ни онъ самъ, ни его современники не придавали никакого политическаго значенія. Въ чинѣ вѣнчанія, составленномъ въ концѣ XVI вѣка и подъ непосредственнымъ вліяніемъ вѣнчанія Ивана Грознаго, соотвѣтственное мѣсто читается такъ: „митрополитъ вдастъ святыя бармы великому князю отцу на руки, и князь великій знаменався целуетъ ихъ да возлагаетъ на поставляемаго великаго князя и митрополитъ благословляетъ великаго князя крестомъ; аще ли нѣсть отца великаго князя, то митрополитъ возлагаетъ святыя бармы“. Такъ же говорится о возложеніи вѣнца и о врученіи скипетра [4]). Слѣдовательно, митрополитъ только замѣняетъ собою отца великаго князя,

---

[1]) П. С. Л. т. XII стр. 248, т. XIII ч. 1 стр. 151. Прежніе изслѣдователи не видѣли различія между обоими чинами. Н. Катаевъ, О священномъ вѣнчаніи и помазаніи царей на царство, 1847 стр. 79—80.

[2]) Ср. выше объясненія Bury.

[3]) Е. Барсовъ, Древне-русскіе памятники священнаго вѣнчанія царей на царство, М. 1883 стр. XI.

[4]) Е. Барсовъ, стр. 51—52, 77—78.

и его участіе здѣсь не придаетъ обряду никакого особеннаго характера.

Въ этомъ же чинѣ обращаютъ на себя вниманіе отдѣльныя выраженія въ молитвахъ и въ поученіи къ великому князю. Одни изъ нихъ говорятъ объ отношеніи великаго князя къ церкви, другія—характеризуютъ его общегосударственныя обязанности. Такъ, въ молитвѣ передъ возложеніемъ бармъ митрополитъ проситъ Бога показать „того (т. е. вел. князя) опасна хранителя святыя твоея соборныя церкви велѣніямъ", а въ поученіи онъ наставляетъ великаго князя имѣть „мудрованіе православнымъ догматомъ"; съ другой стороны, митрополитъ требуетъ, чтобы вел. князь показалъ „къ нашему смиренію, ко всѣмъ своимъ богомольцомъ о святѣмъ Дусѣ царское свое духовное повиновеніе", помня, что честь, воздаваемая святителю, „самому Христу восходитъ" [1]. Духовное повиновеніе нельзя понять иначе, какъ повиновеніе въ духовныхъ дѣлахъ,—тѣмъ болѣе, что нѣсколько ниже приведенныхъ словъ поученіе предлагаетъ царю „и священникъ стыдиться... честь бо священническая на Бога восходитъ"; слова эти говорятъ о такой обязанности царя, которую онъ раздѣляетъ со всѣми членами церкви, и, такимъ образомъ, чинъ вѣнчанія, поскольку онъ касается отношенія государства къ церкви, изображаетъ не ограниченіе царской власти властью духовной, а скорѣе, на-оборотъ, вручаетъ царю нѣкоторую власть надъ церковью, называя его хранителемъ церковныхъ велѣній. Съ другой стороны, эти велѣнія связываютъ, ограничиваютъ царя въ его государственной дѣятельности. Приблизительно такое же ограничительное значеніе имѣетъ та мысль поученія, что царь долженъ „управити люди въ правду", что онъ долженъ любить „правду и милость и судъ правый", и что въ исполненіи своихъ царскихъ обязанностей онъ долженъ „боятися серпа небеснаго" [2]. Мысль о повиновеніи царя священническому чину заимствована поученіемъ изъ Главъ наказательныхъ имп. Василія Македонянина сыну его

[1] Тамъ же, стр. 51, 56, 58, 81—83.
[2] Тамъ же, стр. 56—57 и 81—82.

Льву [1]); вѣроятно, подъ тѣмъ же непосредственнымъ вліяніемъ сложилась и мысль объ управленіи по правдѣ [2]). По существу, эти идеи суть повтореніе обычныхъ темъ древнерусской письменности, такъ что можно сказать, что въ вопросъ объ отношеніи царя къ церкви и объ обязательности для него церковныхъ постановленій чинъ вѣнчанія не внесъ ничего новаго. Но есть въ немъ и новость. Перечисляя различныя обязанности царя, митрополитъ говоритъ въ своемъ поученіи: „бояръ же своихъ и вельможъ жалуй и береги по ихъ отечеству, и ко всѣмъ же княземъ и княжатамъ, и дѣтемъ боярскимъ, и къ всему христолюбивому воинству буди приступенъ и милостивъ и привѣтенъ, по царьскому своему сану и чину" [3]). Въ предшествующей литературѣ мы не встрѣчаемъ такого яркаго и опредѣленнаго выраженія мысли о милости царя къ боярамъ, кромѣ только Максима Грека, который въ рядѣ произведеній высказывалъ подобную же мысль. Едва ли эта мысль откуда нибудь заимствована; вѣрнѣе будетъ предположить, что она была подсказана тѣми отношеніями между боярствомъ и усилившейся княжеской властью, которыя какъ-разъ къ этой эпохѣ достигли наибольшей остроты [4]). Если бы можно было доказать, что авторомъ поученія, какъ думаютъ нѣкоторые, былъ самъ митрополитъ Макарій, то мы имѣли бы очень интересную черту для характеристики его положенія между стариной и новизной. Но личность автора въ данномъ случаѣ не имѣетъ большого значенія. Указанныя слова знаменательны сами по себѣ, какъ формула для той темы, которая впервые была выставлена въ княженіе Василія Ивановича, и которая черезъ нѣсколько лѣтъ послѣ того, какъ поученіе было произнесено, стала предметомъ литературнаго обсужденія. Возможно, однако, и другое предположеніе. Въ

[1]) Хр. Лопаревъ. О чинѣ вѣнчанія русскихъ царей. Журн. М. Н. П. 1887 № 10 стр. 317.

[2]) См. выше; отсюда же заимствована мысль, что честь, воздаваемая священнику, восходитъ на Бога.

[3]) Тамъ же.

[4]) Эта мысль повторяется цѣликомъ, какъ и все поученіе, въ чинѣ вѣнчанія царя Θеодора Ивановича. Собр. гос. гр. и дог. т. II стр. 80.

нѣкоторыхъ спискахъ поученія встрѣчаются слова, которыя едва ли могли быть произнесены во время вѣнчанія. Напримѣръ, въ немъ встрѣчается фраза, заимствованная, по всей вѣроятности, изъ Слова Сирахова на немилостивые цари: „почто не храните закона, ни по совѣту Вышняго ходите, почто неправедно судите и злата ради погубляете истину“ [1]). Думаютъ, что это вставка, которую сдѣлалъ какой нибудь позднѣйшій списатель, имѣвшій основанія для недовольства современнымъ порядкомъ [2]). Можетъ быть, и слова о жалованіи бояръ „по ихъ отечеству“—тоже вставка, сдѣланная не до литературнаго обсужденія темы, а послѣ, когда можно было воспользоваться этимъ обсужденіемъ для точнаго формулированія вопроса.

Иванъ Грозный не ограничился однимъ вѣнчаніемъ; онъ счелъ еще нужнымъ обратиться къ константинопольскому патріарху съ просьбой о признаніи за нимъ права на царское достоинство. О цѣли этого обращенія изслѣдователи высказываются различно. Одни думаютъ, что до русскаго царя стали доходить упреки со стороны восточныхъ іерарховъ въ незаконности совершеннаго вѣнчанія; другіе объясняютъ дѣло такъ, что Иванъ Грозный не довольствовался именемъ русскаго царя, но хотѣлъ быть царемъ для всѣхъ христіанъ и потому нуждался въ томъ, чтобы православный востокъ призналъ въ немъ наслѣдника византійскихъ императоровъ; третьи предполагаютъ, что починъ исходилъ отъ самого патріарха, и что обращеніе Ивана Грознаго явилось отвѣтомъ на предложеніе патріарха [3]). Посланіе царя къ патріарху разъясняетъ этотъ вопросъ только отчасти. Въ посланіи царь сообщаетъ патріарху о принятіи имъ царскаго вѣнца и проситъ, чтобы тотъ соборною грамотою отписалъ ему „о вѣнчаніи“ свое благословеніе [4]). Рѣчь, значитъ, шла о церковномъ освященіи уже совершеннаго политиче-

---

[1]) Тамъ же, стр. 57—58.

[2]) М. Дьяконовъ, Власть моск. государей, стр. 110.

[3]) Е. Барсовъ, назв. соч. стр. XXIII; Н. Каптеревъ, Характеръ отношеній Россіи къ православному востоку, изд. 2, стр. 27; Е. Голубинскій, Исторія русск. церкви т. II стр. 846.

[4]) (А. Муравьевъ) Сношенія Россіи съ востокомъ по дѣламъ церковнымъ т. I стр. 78—79.

скаго акта. Въ этомъ освященіи прямой необходимости для Ивана Грознаго не было, и, обращаясь за нимъ къ патріарху, онъ только показывалъ этимъ свое уваженіе къ нему. Но не такъ понялъ это дѣло патріархъ. Его взглядъ изложенъ въ грамотѣ Ивану Грозному, писанной въ 1561 г. отъ лица патріарха и всего собора восточнаго духовенства. Чрезвычайно важно опредѣлить, имѣетъ ли грамота какое нибудь юридическое значеніе—въ томъ смыслѣ, чтобы она служила основаніемъ права на царское достоинство, такъ что, если бы она не была получена, Иванъ Грозный и всѣ послѣдующіе русскіе государи не имѣли бы права на него и пользовались бы титуломъ незаконно. На этотъ счетъ между русскимъ правительствомъ и патріархомъ оказалось разногласіе, а въ наукѣ этотъ вопросъ, кажется, не былъ еще достаточно изслѣдованъ. Въ отвѣтъ на просьбу о благословеніи патріархъ въ грамотѣ пишетъ, что вѣнчаніе, совершенное митрополитомъ Макаріемъ, не имѣетъ силы (οὐκ ἰσχύει), такъ какъ не только митрополитъ не имѣетъ права вѣнчать, но даже не всякій патріархъ, а только два патріарха: римскій и константинопольскій. А далѣе говорится, что патріархъ „преподаетъ и присуждаетъ“ (ἐπιχορήγει καὶ ἐπιβραβεύει) господину Іоанну быть и называться царемъ [1]). Въ соотвѣтствіи съ этимъ, патріархъ въ частномъ посланіи предложилъ царю повторить вѣнчаніе черезъ митрополита Евгриппскаго, какъ патріаршаго экзарха, который привезъ въ Москву грамоту [2]). Но Иванъ Грозный не пошелъ на встрѣчу папистскимъ притязаніямъ патріарха: онъ не только не повторилъ вѣнчанія, но даже не принялъ отъ митрополита и благословенія—подъ тѣмъ предлогомъ, что тотъ, находясь проѣздомъ въ Литвѣ, цѣловалъ крестъ королю [3]). Что касается желанія патріарха присудить Ивану Грозному царское достоинство, которое онъ уже имѣлъ, то о результатахъ его мы узнаемъ изъ той судьбы, какую имѣла соборная грамота въ Россіи.

---

[1]) Кн. Оболенскій, Соборная грамота духовенства православной восточной церкви, утверждающая санъ царя, М. 1850. стр. 11 и 12.

[2]) Сношенія Россіи съ востокомъ т. I стр. 110.

[3]) Тамъ же, стр. 104, 112 и слѣд.

Кромѣ подлинной соборной грамоты до насъ дошло два перевода ея на русскій языкъ; одинъ изъ нихъ сдѣланъ въ XVI вѣкѣ, вѣроятно, вскорѣ послѣ полученія грамоты, а другой—въ XVII вѣкѣ. Оба перевода заключаютъ въ себѣ цѣлый рядъ неточностей, а мѣстами они прямо невѣрны. Особенно это надо сказать о переводѣ XVI вѣка. Знатоки исторіи греческаго и русскаго языковъ могли бы рѣшить, слѣдуетъ ли видѣть причину этого въ недостаточномъ знакомствѣ переводчиковъ съ греческимъ языкомъ, или же передъ нами намѣренное измѣненіе текста. Но нѣкоторыя изъ отступленій отъ оригинала настолько бросаются въ глаза, что ихъ нельзя не отмѣтить. Патріархъ пишетъ въ грамотѣ, что послѣ совершенія вѣнчанія „и къ нему обратились съ просьбой (ἀπῃτήθημεν)" увѣнчать Ивана Грознаго; въ переводѣ сказано: „И мы единымъ образомъ уложихомъ благословити его и вѣнчати" [1]). Выходитъ, что патріархъ даетъ благословеніе не по просьбѣ, а по собственному почину. Въ грамотѣ, какъ мы видѣли, говорится, что патріархъ преподаетъ и присуждаетъ Ивану Васильевичу царское достоинство; въ переводѣ вмѣсто этого читаемъ: „Сего ради... смирение наше умыслихъ..., подавая и утешая нарицаемаго царя и господина Іоанна, еже быти и зватися ему царемъ законно и благочестно венчанному вкупе и отъ насъ и отъ нашие церкви просвящение (просвѣщеніе?) и благословение" [2]). Рѣзкость выраженій оригинала здѣсь значительно смягчена. Оба эти отступленія, которыя едва ли можно объяснить недостаточнымъ знаніемъ греческаго языка, имѣютъ цѣлью провести идею самостоятельности царской власти относительно церкви; это было важно сдѣлать въ данный моментъ, но ничего новаго въ русскую политическую литературу отступленія не внесли. Совершенно другой характеръ носитъ третье отступленіе. Въ концѣ грамоты патріархъ высказываетъ мысль, что полезно утвердиться „царю благочестивому и православному, какъ началу и непоколебимому основанію, которому весь народъ и все подвластное ему (σύμπας λαὸς καὶ τὸ ὑπήκοον) при-

---

[1]) Соборная грамота, стр. 11 и 23.
[2]) Тамъ же, стр. 24.

выкли повиноваться и подражать, по силѣ, въ дѣланіи всякаго добра". Въ переводѣ вмѣсто этого находимъ цѣлую теорію, не имѣющую съ подлинникомъ ничего общаго: „Яко же и небесныя силы и чины единъ единому повинуетца, такоже и земныя князи въ послушание бы истинно пребывали" [1]). Различіе—довольно значительное. На мѣсто повиновенія народа, упоминаніе о которомъ въ грамотѣ не имѣло никакого особеннаго значенія и выражало самую общую и безспорную мысль, переводчикъ поставилъ повиновеніе царю князей, что при тогдашнихъ отношеніяхъ царя къ боярству, имѣло, несомнѣнно, большое значеніе. Любопытно сравнить эту мысль съ тѣмъ, что было выше отмѣчено въ поученіи изъ чина вѣнчанія. Тамъ составитель его счелъ нужнымъ указать царю на необходимость жаловать бояръ по ихъ отечеству; но прошло 15 лѣтъ [2]), обстоятельства измѣнились, и явилась надобность выставить ученіе противоположнаго содержанія. Такимъ образомъ, если разсматривать переводъ соборной грамоты, какъ самостоятельное литературное произведеніе, то можно сказать, что онъ весь проникнутъ одной вполнѣ опредѣленной идеей самостоятельности царской власти, при чемъ эта самостоятельность понимается въ томъ смыслѣ, что царь не получаетъ своихъ полномочій ни отъ какой другой власти, и въ томъ, что ни одинъ классъ населенія не стоитъ къ нему ни въ какихъ другихъ отношеніяхъ, кромѣ отношенія „послушанія".

Давно уже было замѣчено, что царскій титулъ ничего не прибавилъ къ власти великаго князя [3]). Эту мысль можно дополнить еще тѣмъ, что памятники, относящіеся къ принятію титула, не заключаютъ въ себѣ никакихъ новыхъ идей о предѣлахъ царской власти, а выражаютъ только стремленіе укрѣпить за царемъ ту власть, которую онъ имѣлъ и раньше. Только въ чинѣ вѣнчанія промелькнула новая мысль объ отношеніи царя къ боярамъ; но эта

---

[1]) Тамъ же, стр. 13 и 24.

[2]) Соборная грамота была получена въ 1562 г., тогда же, вѣроятно, былъ сдѣланъ и переводъ.

[3]) Н. Лебедевъ, Макарій, митрополитъ всероссійскій. Чт. Общ. люб. дух. просв. 1878, сент., стр. 393.

мысль, если даже считать ее современной событію, говоритъ не о возвышеніи царской власти, а скорѣе объ ея ограниченіи.

Стоглавъ представляетъ интересъ не только для вопроса объ отношеніи царя къ дѣламъ вѣры, но также и для характеристики отношенія духовныхъ властей къ дѣламъ государственнымъ. Изслѣдователи еще не могутъ придти къ соглашенію относительно подлинности Стоглава. Одни считаютъ его оффиціальнымъ сборникомъ соборныхъ постановленій, другіе думаютъ, что это трудъ какого нибудь частнаго собирателя, не уполномоченнаго на то соборомъ. Осторожнѣе будетъ держаться второго изъ этихъ мнѣній— тѣмъ болѣе, что всѣ доказательства, приводившіяся доселѣ въ пользу оффиціальности Стоглава, говорятъ только то, что соборъ издалъ свои постановленія въ видѣ цѣльнаго уложенія, но они не въ силахъ убѣдить насъ, что Стоглавъ и есть это самое подлинное уложеніе [1]). Съ другой стороны, рядъ промаховъ, допущенныхъ составителемъ Стоглава, не позволяютъ думать, чтобы соборъ могъ издать свои постановленія въ такомъ именно видѣ [2]). Если же считать его частнымъ собраніемъ, если видѣть въ немъ не оффиціальный документъ, а литературное произведеніе, то всѣ составныя части его — рѣчи, вопросы, отвѣты—получаютъ интересъ со стороны заключающихся въ нихъ идей—совершенно независимо отъ того, были ли эти идеи дѣйствительно высказаны на соборѣ тѣми самыми лицами и въ томъ самомъ видѣ, какъ мы это находимъ въ Стоглавѣ.

Наиболѣе ярко выражена въ Стоглавѣ идея участія царя въ дѣлахъ церкви. Въ рѣчи своей къ отцамъ собора царь убѣждаетъ ихъ „исправити истинная и непорочная наша христіянская вѣра“, а о себѣ самомъ онъ говоритъ: „азъ же... за вѣру христіянскую и за истинный православный законъ... всегда есмь съ вами исправляти и утвержати“ [3]). Въ своихъ заботахъ о вѣрѣ царь даетъ настав-

---

[1]) Ср. Голубинскій, Ист. р. церкви т. II стр. 782—785.

[2]) Указаніе на эти промахи см. напр., у И. Жданова, Матеріалы для исторіи Стоглаваго собора, Соч. т. I стр. 246, 248—9, 252 и др. Ср. Д. Стефановичъ, О Стоглавѣ, 1909 стр., 43.

[3]) Стоглавъ, по изд. Кожанчикова стр. 27 и 34.

леніе епископамъ и архимандритамъ, засѣдающимъ на соборѣ и обращаетъ ихъ вниманіе на цѣлый рядъ вопросовъ церковной жизни, подлежащихъ ихъ обсужденію. Вопросы эти чрезвычайно разнообразны; они касаются иконописанія, церковной службы, монастырскихъ порядковъ, различныхъ ересей, народной нравственности и благочестія, непорядковъ въ церковномъ судѣ и многаго другого. Это вмѣшательство царя въ область церковныхъ дѣлъ отцы собора не только не сочли незаконнымъ, но, на-оборотъ, привѣтствовали его. Составитель Стоглава говоритъ, что они, выслушавъ рѣчь царя, „о благочестіи слово вознесоша и вседержителю Богу хвалу воздаша, и бѣ чудно видѣніе и всякаго ужаса исполнено толико царствіе величество церкви Божіи съ душевнымъ желаніемъ совокупляется“ [1]). Какъ сказано сейчасъ, историческая достовѣрность всего этого не имѣетъ большого значенія: можетъ быть, починъ созванія собора принадлежалъ вовсе не царю Ивану Грозному, а, какъ думаютъ нѣкоторые, митрополиту Макарію, онъ же, можетъ быть, составилъ рѣчь отъ имени царя и вопросы для обсужденія [2]), но важно, что въ Стоглавѣ починъ приписанъ одному царю, и что его дѣятельность въ этомъ направленіи признается входящею въ кругъ его власти. Соборъ не только на словахъ одобряетъ вмѣшательство царя, но и дѣломъ подтверждаетъ свое одобреніе. Во многихъ отвѣтахъ собора на царскіе вопросы, касающіеся ересей, суевѣрій, языческихъ обычаевъ, кощунства, преступленій противъ нравственности, говорится, въ какомъ порядкѣ вести борьбу со всѣмъ этимъ, и вездѣ соборъ главное или, по крайней мѣрѣ, видное мѣсто отводитъ самому царю и тѣмъ мѣрамъ, которыя должны быть приняты по его указу: „благочестивому царю свою царскую учинити заповѣдь“, „царю свою царскую грозу учинити“, „по царской заповѣди“ епископы должны разослать соотвѣтственныя грамоты и т. п. [3]).

Рядомъ съ участіемъ царя въ церковныхъ дѣлахъ видимъ въ Стоглавѣ и подчиненіе его церковнымъ постановленіямъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 35.
[2]) Голубинскій, стр. 776—777.
[3]) Стоглавъ, указ. изд., стр. 138, 140, 141 и др.

и даже церковной власти. Въ своей рѣчи къ собору царь выражаетъ твердое намѣреніе держаться въ своихъ дѣйствіяхъ „православнаго закона“ и „божественныхъ правилъ“. Предвидя возможность нарушенія этихъ правилъ, онъ обращается къ отцамъ съ настоятельной просьбой обратить его въ такомъ случаѣ на путь истины: „вы о семъ не умолкните, аще преслушникъ буду, воспретите ми безъ всякаго страха, да будетъ жива душа моя и вси подъ властію вашею“ [1]). Весьма понятно, что соборъ поддержалъ эту мысль о подчиненіи царя божественнымъ или церковнымъ правиламъ. Но онъ далъ ей болѣе конкретное содержаніе, выставивъ ученіе о независимости епископской власти и о неприкосновенности церковнаго имущества. Оба вопроса разсматриваются въ Стоглавѣ вмѣстѣ. „Не подобаетъ княземъ и боляромъ... священническаго и иноческаго чина на судъ привлачати, ниже таковыхъ судити, да не обладаетъ ими никтоже отъ простыхъ людей, точію великая соборная церковь обладаетъ ими и судитъ таковыхъ по закону священныхъ правилъ... Аще ли кто покусится что взяти отъ церкви чрезъ благословеніе, кромѣ закона церковнаго, таковый ничему подобенъ есть, точію священнаго крадущи“ [2]). Церковь въ этомъ соборномъ отвѣтѣ является, какъ самостоятельное учрежденіе, вполнѣ независимое отъ государства, имѣющее свои законы, свой судъ, свою собственность. Епископы, стоящіе во главѣ церкви и творящіе судъ, имѣютъ самостоятельную власть, недоступную для воздѣйствій со стороны государства. Соборный отвѣтъ говоритъ, собственно, о посягательствѣ на церковный судъ и церковную собственность со стороны князей, бояръ и мірскихъ судей, но нѣтъ сомнѣнія, что онъ касается и самого царя, если уже не думать, что онъ его, главнымъ образомъ, и имѣетъ въ виду. Это видно изъ тѣхъ ссылокъ, на которыя опирается отвѣтъ. На-ряду съ постановленіями церковныхъ соборовъ встрѣчаемъ здѣсь ссылки на новеллы Юстиніана (среди нихъ—на предисловіе къ 6-й новеллѣ), грамоту Константина папѣ Сильвестру, т. наз. заповѣдь царя Ману-

---

[1]) Тамъ же, стр. 34—35.
[2]) Тамъ же, стр. 179.

ила Комнина, церковный уставъ св. Владиміра, произведеніе, извѣстное подъ заглавіемъ „На обидящихъ церкви Божія", и друг. [1]). Во всѣхъ этихъ памятникахъ о неприкосновенности церковнаго суда и имущества или говорится въ общихъ выраженіяхъ или же прямо, какъ о посягательствахъ со стороны царской власти. Хотя, такимъ образомъ, соборный отвѣтъ высказываетъ болѣе частную мысль, чѣмъ царская рѣчь, но несомнѣнно, что эта частная мысль представляетъ только выводъ изъ подразумѣваемаго общаго положенія объ обязательности для царя божественныхъ правилъ, въ разрядъ которыхъ съ самаго начала нашей письменности были отнесены и постановленія византійскихъ императоровъ, касающіяся церкви. Между царской рѣчью и соборнымъ отвѣтомъ на данный вопросъ нѣтъ принципіальнаго разногласія.

Изъ положенія объ ограниченіи царской власти христіанскимъ закономъ и божественными правилами дѣлалось, въ предшествующую эпоху, заключеніе о предѣлахъ повиновенія царю. Какъ мы видѣли, Іосифъ Волоцкій и митр. Даніилъ объявляли необязательными для подданныхъ тѣ повелѣнія царя, которыя нарушаютъ христіанскій законъ и божественныя правила. Эту же мысль, хотя и не въ такой рѣзкой формѣ, можно найти и въ Стоглавѣ. Любопытно, что ее высказываетъ здѣсь самъ царь. Въ рѣчи его къ собору, послѣ указанія на обязанность отцовъ потрудиться объ истинѣ и о православной вѣрѣ, читаемъ: „помяните, како обѣщастеся на святѣмъ соборѣ (т. е. при поставленіи), яко аще что ми велятъ сотворити не по правиломъ святыхъ отецъ князи и боляря, аще и сами владуще, аще и смерть воспріяти, никакоже ми ихъ не послушати" [2]). Рѣзкость общей мысли здѣсь смягчена тѣмъ, что допускается возможность непослушанія не со стороны всѣхъ подданныхъ, а только однѣхъ церковныхъ властей. Простирается ли ихъ непослушаніе только на область тѣхъ отношеній, гдѣ царь является передъ ними, какъ членъ церкви,

---

[1]) Тамъ же, стр. 184, 185—187, 188—203. Разборъ ссылокъ съ указаніемъ первоисточниковъ см. у Д. Стефановича, назв. соч. стр. 247 — 255.

[2]) Тамъ же, стр. 33—34.

т. е. отношеній религіозныхъ, или оно можетъ касаться и чисто-государственныхъ постановленій, — этотъ вопросъ находится въ связи съ тѣмъ, что читаемъ въ Стоглавѣ о вмѣшательствѣ церковной власти въ дѣла государственныя вообще.

Въ параллель къ ученію объ участіи царя въ дѣлахъ церкви, царская рѣчь выставляетъ ученіе объ участіи церковной власти въ дѣлахъ государства. Напоминая собору о томъ, что было сдѣлано „въ преидущее лѣто", объ учрежденіи старостъ и цѣловальниковъ, объ изданіи судебника и уставныхъ грамотъ, царь говоритъ: „уставные грамоты прочтите и разсудите,... аще достоино сіе дѣло, на святѣмъ соборѣ утвердивъ и вѣчное благословеніе получивъ, и подписати на судебники и на уставной грамотѣ, которой въ казнѣ быти". Затѣмъ, высказывается мысль и общаго характера: „во всякихъ нуждахъ пособствуйте, поразсудите, и уложите, и утвердите по правиламъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ и по прежнимъ законамъ прародителей нашихъ, чтобы всякое дѣло и всякія обычаи строилося по Бозѣ въ нашемъ царствіи... И мы вашего святительскаго совѣта и дѣла требуемъ и совѣтовати съ вами желаемъ о Бозѣ,... и вы, разсудя по правиломъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ, утвержайте въ общемъ согласіи вкупѣ" [1]). Царь выражаетъ, такимъ образомъ, намѣреніе во всемъ совѣтоваться съ духовнымъ чиномъ, предполагая при этомъ, конечно, что соборъ будетъ въ своихъ совѣтахъ руководиться исключительно божественными правилами и разсматривать государственныя дѣла съ точки зрѣнія соотвѣтствія ихъ этимъ правиламъ. Идеаломъ для него является „общее согласіе" обѣихъ властей— государственной и духовной. Это—тоже общее согласіе въ смыслѣ взаимной помощи и отсутствія вражды между властями, указаніе на которое встрѣчается и раньше въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ древней русской письменности,— у митр. Иларіона, Максима Грека и др. Въ этомъ отношеніи

---

[1]) Тамъ же, стр. 39—40. Ср. выше стр. 27: „потружайтеся... во исправленіе церковному благочинію и царскому благозаконію и всякому земскому строенію".

Стоглавъ остался вѣренъ своей задачѣ—исправить все по старинѣ и утвердить древнія преданія [1]).

Итакъ, политическія идеи Стоглава, поскольку онѣ относятся къ вопросу о предѣлахъ царской власти, могутъ быть выражены такъ: власть царя не ограничивается одними государственными дѣлами, но простирается и на область дѣлъ церковныхъ. Этой широтѣ власти соотвѣтствуетъ, однако, нѣкоторое ограниченіе ея: царь подчиняется церковнымъ правиламъ и совѣтамъ церковнаго собора не только въ вопросахъ вѣры, но и въ вопросахъ чисто-свѣтскаго характера.

Такое же политическое міросозерцаніе, какъ въ Стоглавѣ, проводитъ рядъ современныхъ ему писателей; среди нихъ первое мѣсто принадлежитъ митрополиту Макарію, вдохновителю и, можетъ быть, тайному виновнику Стоглаваго собора. Отмѣчая рядъ промаховъ и ошибокъ во всѣхъ сторонахъ дѣятельности Макарія, историки и біографы его указываютъ вмѣстѣ съ тѣмъ на широту его замысловъ и, особенно, на широту взглядовъ, которые легли въ основу этихъ замысловъ. Онъ былъ одушевленъ мыслью о всемірно-историческомъ значеніи русскаго царства и о высокихъ задачахъ, лежащихъ на русскомъ царѣ. Какъ-разъ въ пору его дѣятельности было выдвинуто, въ параллель ученію о Руси—третьемъ Римѣ, ученіе о Руси—второмъ Іерусалимѣ. Ученіе это придавало русской церкви значеніе церкви всемірной, хранительницы истинной вѣры. Митр. Макарій былъ горячимъ сторонникомъ этого ученія, но, какъ и его современникъ—Филоѳей, онъ понималъ, что высокое призваніе русскаго царства и русской церкви обязываетъ ихъ быть достойными его. Отсюда—церковныя исправленія Стоглаваго собора, Четьи-Минеи, Степенная книга и всѣ остальныя предпріятія Макарія [2]).

Эта же мысль лежитъ и въ основѣ взглядовъ митр. Макарія на царскую власть и на ея предѣлы. Если русскому царству принадлежитъ міровое значеніе и въ политическомъ, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, въ церковномъ отношеніи, то отсюда

---

[1]) Тамъ же, стр. 26.
[2]) Н. Лебедевъ, назв. соч. стр. 397—406.

самъ собой напрашивается выводъ о правахъ и обязанностяхъ царя въ области церкви. Указаніе на тѣсную связь царской власти съ дѣломъ церкви находимъ уже въ посланіи Макарія къ вел. князю Василію Ивановичу, написанномъ еще въ бытность Макарія архіепископомъ новгородскимъ. Посланіе имѣетъ цѣлью расположить великаго князя къ преобразованію новгородскихъ монастырей на общежительныхъ началахъ [1]), и съ этой цѣлью Макарій доказываетъ здѣсь обязанность его заботиться о церкви. Исходной точкой для доказательства онъ беретъ мысль о божественномъ происхожденіи царской власти. Государь, читаемъ здѣсь, поставленъ „отъ вышняя Божіа десница", его „Богъ въ себе мѣсто избра на земли" и поручилъ ему милость и животъ „всего великого Православія" т. е. всѣхъ православныхъ людей. Поэтому государь долженъ „промышлять о божественныхъ церквахъ и честныхъ монастыряхъ". Далѣе, Макарій напоминаетъ вел. князю, что новгородская ересь была уничтожена его усердіемъ, и проситъ его „упразднить своимъ царскимъ велѣніемъ" монастырское безчиніе въ Новгородѣ и въ Псковѣ. Въ концѣ посланія онъ говоритъ, что на немъ, архіепископѣ, лежитъ обязанность о всѣхъ церковныхъ непорядкахъ возвѣщать одновременно митрополиту и государю—„по божественному Писанью: вся да сказана бываютъ царю и архіерею" [2]). Макарій не объясняетъ, какое мѣсто въ св. Писаніи онъ имѣетъ въ виду, но мысль его совершенно ясна: забота о православной вѣрѣ и о церкви лежитъ на царѣ совершенно такъ же, какъ на архіереѣ; свѣтская власть и духовная дѣйствуютъ въ дѣлахъ церкви вмѣстѣ, у нихъ въ этомъ отношеніи одинъ кругъ вѣдомства. Таже мысль объ обязанностяхъ царя въ области вѣры выражена въ общей формѣ въ поученіи митр. Макарія Ивану Грозному по случаю его бракосочетанія (1547 г.): „пріали есте царство отъ Бога разсудити люди ваши въ правду, и вы храните бодрено отъ дивихъ

---

[1]) См. объ этомъ преосв. Макарій, Ист. р. церкви, т. VI стр. 207—208, т. VII стр. 71—72.

[2]) Доп. А. И. I № 25.

волкъ, губящихъ е, да не растлятъ Христова стада словесныхъ овецъ, отъ Бога вданнаго вамъ" [1]).

Какъ іосифлянинъ, Макарій признавалъ и обратную сторону этого ученія, а именно подчиненіе царя божественнымъ законамъ. Спеціально этой темѣ посвященъ его Отвѣтъ на предложеніе Ивана Грознаго объ ограниченіи церковнаго землевладѣнія [2]). Макарій доказываетъ здѣсь неприкосновенность церковныхъ имуществъ обычными доводами: ссылкой на постановленія соборовъ, на церковный уставъ св. Владиміра и на подложную грамоту Константина Вел. папѣ Сильвестру. Всѣмъ этимъ памятникамъ онъ усвояетъ абсолютную обязательность для русскаго царя; ни измѣнить ихъ, ни отмѣнить царь не можетъ, такъ какъ имъ присущъ божественный характеръ. „Тебѣ, отъ Бога нынѣ возвышенному и почтенному, единовластному царю, во всемъ великомъ россійскомъ царствіи самодержцу сущу, и въ конецъ свѣдущему Христовъ законъ евангельскаго ученія и св. отецъ заповѣди... сего ради, благочестивый царю, подобаетъ тебѣ разсудивъ смотрити и творити полезная и богоугодная" [3]). Въ этихъ словахъ заключается намекъ на принятіе царскаго титула и на то, что Иванъ Грозный пользуется болѣе высокой властью, чѣмъ его предшественники; отсюда Макарій выводитъ не расширеніе предѣловъ царской власти, а, наоборотъ, еще большее ея ограниченіе въ смыслѣ необходимости для царя болѣе строго соблюдать божественные законы. Заканчиваетъ онъ свой отвѣтъ мыслью о необязательности для архіерея тѣхъ царскихъ повелѣній, которыя изданы съ нарушеніемъ божественныхъ законовъ. Изложеніе этой мысли очень близко къ тому, что находимъ на этотъ счетъ въ царской рѣчи Стоглава, или, вѣрнѣе, при составленіи царской рѣчи къ собору Макарій помѣстилъ въ ней ту же самую свою любимую мысль, которую онъ нашелъ нужнымъ

[1]) Древн. Росс. Вивл. XIV стр. 229. Здѣсь же встрѣчается мысль, уже знакомая намъ изъ чина вѣнчанія Ивана IV,—о почитаніи святительскаго и іерейскаго чина, и почти въ тѣхъ же самыхъ выраженіяхъ.

[2]) Объ обстоятельствахъ, при которыхъ написанъ этотъ отвѣтъ, см. Голубинскій, Ист. р. церкви т. II стр. 800.

[3]) Н. Тихонравовъ, Лѣтоп. русск. литер. т. V, отд. III стр. 134.

выразить и въ своемъ Отвѣтѣ. „Егда рукополагахся..., тогда... предъ всѣмъ народомъ кляхся судбы и законы и оправданіе наше хранити, елика наша сила, и предъ цари за правду не стыдитись; аще и нужа будетъ ми отъ самаго царя, или отъ вельможъ его, что повелятъ ми говорити, кромѣ божественныхъ правилъ, не послушати ми ихъ, но аще и смертью претятъ, то никакожъ ни послушати ихъ“ [1]). Макарій говоритъ здѣсь только о правѣ архіерея сопротивляться незаконнымъ повелѣніямъ царя; никакого общаго вывода о существованіи этого права у всего населенія онъ не дѣлаетъ. Можетъ быть, это не вполнѣ послѣдовательно, но таковъ, дѣйствительно, былъ его взглядъ.

Нѣкоторые изслѣдователи, впрочемъ, думаютъ, что Макарій держался нѣсколько другого мнѣнія, а именно, что онъ за всѣми рѣшительно подданными, слѣдовательно не только за архіереями, но и за рядовыми членами церкви признавалъ право при извѣстномъ условіи не повиноваться царскимъ велѣніямъ. Условіемъ обязательности велѣній онъ будто бы считалъ православіе царя т. е., иными словами, его вѣрность православному закону [2]). Въ подтвержденіе этого ссылаются на слѣдующее мѣсто въ посланіи митр. Макарія Ивану Грозному о укрѣпленіи на брань съ казанскими татарами (1552 г.): „Аще царево сердце въ руцѣ Божіи, то всѣмъ подобаетъ по волѣ Божіи и по царьскому велѣнью ходити и повиноватися съ страхомъ и трепетомъ, якоже рече божественный апостолъ Петръ: Бога бойтеся и царя чтите“ [3]). Значеніе такого условія придаютъ, очевидно, начальнымъ словамъ этой фразы—„аще царево сердце въ руцѣ Божіи“. Въ дѣйствительности, они имѣютъ другое значеніе; ихъ слѣдуетъ понимать, какъ простую ссылку на св. Писаніе: если сердце царево, какъ говоритъ Писаніе, находится въ рукѣ Божіей, то нужно повиноваться царскому велѣнію съ трепетомъ. Здѣсь нѣтъ никакого условія, и Макарій вовсе не высказывается здѣсь по вопросу о предѣлахъ повиновенія царской власти. Что это такъ, можно видѣть

---

[1]) Тамъ же стр. 136.

[2]) В. Сергѣевичъ, Древности т. II стр. 521.

[3]) А. И. т. I стр. 292—293.

изъ тѣхъ словъ посланія, которыя непосредственно примыкаютъ къ приведенному мѣсту: „молимъ и благословляемъ, да пребудутъ у тебя, благочестиваго царя, всѣ твои велможи и все твое христолюбивое воинство въ любви, и въ послушаніи, и въ страсѣ, и въ мирѣ, и въ соединеніи и въ союзѣ на враги, о всемъ по воли Божіей". Здѣсь рѣчь идетъ просто о долгѣ повиновенія царю, и Макарій указываетъ основанія этого долга. Логика не препятствовала ему распространить на всѣхъ подданныхъ свою мысль объ условномъ повиновеніи царю. Онъ этого не сдѣлалъ, и тѣмъ показалъ, что политическое ученіе іосифлянъ онъ принимаетъ не во всѣхъ его частяхъ.

Родственное міросозерцаніе находимъ въ посланіяхъ Благовѣщенскаго іерея Сильвестра, извѣстнаго своимъ вліяніемъ на Грознаго,—собирателя (а можетъ быть, и автора) Домостроя. Напрасно было бы искать политическихъ идей въ Домостроѣ и видѣть эти идеи, напримѣръ, въ подчиненіи семьи и всего семейнаго уклада государственнымъ цѣлямъ [1]). Несмотря на попытки такого пониманія Домостроя, онъ навсегда останется памятникомъ исключительно нравственныхъ и житейскихъ воззрѣній своего автора. Поэтому, если авторомъ его считать самого Сильвестра,—не здѣсь, а именно въ посланіяхъ его нужно видѣть источникъ для опредѣленія его политическихъ взглядовъ.

Извѣстны два посланія Сильвестра къ воеводѣ Шуйскому-Горбатому; въ одномъ, написанномъ во время казанскаго похода, Сильвестръ говоритъ объ обязанностяхъ служилаго человѣка, въ другомъ—онъ утѣшаетъ Шуйскаго по поводу опалы на него Ивана Грознаго. Обсуждая обязанности, лежащія на царскомъ сановникѣ, онъ касается, между прочимъ, и его отношеній къ духовенству. „Тебѣ убо достоитъ, пишетъ Сильвестръ,—прося у Бога разума и крѣпости, священническому чину возвѣщати, чтобы у нихъ было церковное благочиніе по уставу и свое жительство по святительскому наказанію и по преданію" [2]). Этими

[1]) Ср. А. Кизеветтеръ, Политическая тенденція древнерусскаго Домостроя, Ист. Очерки, 1912 стр. 3—28.

[2]) Христ. Чт. 1871 № 3 стр. 18.

словами онъ вручаетъ свѣтской власти какъ бы высшій надзоръ за всѣмъ духовнымъ чиномъ, и не со стороны какихъ нибудь его гражданскихъ обязанностей, а въ отношеніи ближайшимъ образомъ возложеннаго на него дѣла. Въ параллель этому, на духовенствѣ лежитъ обязанность „печаловати, молити и всячески увѣщати земныхъ властей о побѣдныхъ и о повинныхъ и о обидимыхъ, аще не послушаютъ, ино обличити и запретити“ [1]). Таковы отношенія между духовенствомъ и подчиненными властями, но, конечно, въ такія же отношенія ставитъ Сильвестръ и самого царя: ему тѣмъ болѣе должно принадлежать право надзора за дѣятельностью духовныхъ лицъ. По вопросу о предѣлахъ повиновенія царю оба посланія даютъ, сравнительно, немного. Въ первомъ—Сильвестръ убѣждаетъ князей и властелей воздавать царю должное покореніе и послушаніе, „работающе ему по всей воли его и по повелѣнію его, еже о людехъ общіа пользы, яко Господеви работающе, а не человѣкамъ“, а во второмъ—онъ совѣтуетъ Шуйскому не питать злобы на царя за постигшую его опалу, не имѣть на него „хуленъ помыселъ и глаголъ неблагочестивъ: сердце бо царево въ руцѣ Божіи, и слуга бо есть Божій въ наказаніе согрѣшающимъ“ [2]). Тамъ и здѣсь мысль, очевидно, одна и та же: царю должно оказывать безусловное повиновеніе, независимо отъ того, насколько его дѣйствія и повелѣнія согласуются съ тѣмъ или другимъ закономъ.

Кромѣ этихъ двухъ посланій, Сильвестру усвояется обычно еще посланіе къ царю Ивану Васильевичу, написанное неизвѣстнымъ авторомъ [3]). Къ этому мнѣнію можно вполнѣ

---

[1]) Тамъ же стр. 22.

[2]) Тамъ же, стр. 23 и 35. Второе изъ этихъ посланій и по темѣ, и по основной мысли напоминаетъ отчасти Посланіе митр. Даніила къ нѣкоему человѣку во скорбехъ и печалехъ отъ царьскыа опалы. См. выше.

[3]) Вопросъ объ авторѣ этого посланія остается, впрочемъ, спорнымъ: издатель, арх. Леонидъ, приписываетъ его Сильвестру, преосв. Макарій и И. Ждановъ—Сильвестру или Макарію, Карамзинъ, Филаретъ и друг. — митр. Даніилу, наконецъ Н. Барсовъ — коломенскому епископу Вассіану Топоркову, о совѣтѣ котораго Ивану Грозному говоритъ Курбскій. См. Н. Барсовъ, Къ вопросу объ авторѣ посланія къ царю Ивану Васильевичу. Сборн. Арх. Инст. 1880 кн. IV стр. 90 и сл.

присоединиться, такъ какъ въ этомъ посланіи изложены тѣ же политическія воззрѣнія, какія сквозятъ и въ посланіи къ Шуйскому. Главное содержаніе посланія составляетъ обличеніе содомскаго грѣха, который авторъ разсматриваетъ, какъ религіозное преступленіе, и на борьбу съ которымъ въ московскомъ обществѣ онъ желаетъ подвигнуть царя. Въ соотвѣтствіи съ этой цѣлью Сильвестръ указываетъ, что на обязанности царя лежитъ заботиться о распространеніи и утвержденіи православной вѣры. Онъ напоминаетъ царю о предкѣ его св. Владимірѣ, который „великое православіе, яко на камени, непоколебимо утверди", и приводитъ примѣры изъ дѣятельности византійскихъ императоровъ на пользу Христовой церкви. Отсюда онъ и заключаетъ объ обязанности царя „заблудившееся на рамо взяти и ко Христу привести" [1]). „Государь еси—говоритъ онъ—въ православной своей области, Богомъ поставленъ и вѣрою утверженъ,... многое множество даровалъ ти Господь Богъ и нарекъ тя пастыремъ, начальника, судью и пророка". Въ лицѣ царя, такимъ образомъ, соединяется съ высшей государственной властью и высшая церковная. Настаивая передъ Иваномъ Грознымъ, что онъ государь въ своей православной области, Сильвестръ—такъ-же, какъ въ XIV вѣкѣ Акиндинъ—отрицаетъ существованіе какихъ бы то ни было другихъ предѣловъ царской власти, кромѣ территоріальныхъ: въ своей области царь владѣетъ всей полнотой верховной власти, онъ не можетъ встрѣтить себѣ соперничества или ограниченія ни въ какой другой власти. Эту мысль не слѣдуетъ, однако, толковать слишкомъ широко, какъ выраженіе несочувствія участію бояръ въ правленіи. Все, что мы знаемъ о Сильвестрѣ, говоритъ, напротивъ, за то, что онъ былъ сторонникомъ старобоярской партіи, которая стремилась закрѣпить за собой право совѣта [2]). Правда, убѣждая

Послѣднее мнѣніе меньше всего имѣетъ за себя: осторожность требуетъ не приписывать произведенія человѣку, о литературной дѣятельности котораго намъ рѣшительно ничего неизвѣстно.

[1]) Чт. Общ. ист. и древн. 1874 кн. I стр. 72, 73, 81.

[2]) Царств. кн. 1553 г., П. С. Л. т. XIII стр. 524; ср. Соловьевъ, Ист. Р. т. VII стр. 124, И. Ждановъ, Матеріалы для ист. Стогл. собора, стр. 230—234.

царя не потворствовать людямъ, зараженнымъ содомскимъ грѣхомъ, онъ употребляетъ слова, которыя могутъ подать поводъ такъ понять его взгляды. Онъ пишетъ Грозному: „тебѣ, государю великому, которая похвала въ такихъ чюжихъ неразумныхъ совѣтехъ?... Въ гнилыхъ совѣтехъ неразумныхъ людей, рабъ своихъ, самъ себе хощеши безчестити предъ враги своими“ [1]). Но въ этихъ фразахъ, непосредственно примыкающихъ къ обличенію содомскаго грѣха, слово „совѣтъ“ употреблено, очевидно, не въ смыслѣ мнѣнія [2]), а въ смыслѣ собранія или сборища людей, какъ оно употребляется иногда и теперь. О правѣ боярскаго совѣта Сильвестръ не высказывается ни за, ни противъ [3]), и слѣдовательно, произведенія его имѣютъ для исторіи политической литературы цѣну, какъ выраженіе только двухъ идей: во 1-хъ, соединеніе въ рукахъ царя высшей государственной и высшей церковной власти и, во 2-хъ, обязанность безграничнаго ему повиновенія [4]).

Макарію и Сильвестру, какъ защитникамъ преимущественно старыхъ идей, можно противоположить партію сторонниковъ новизны, наиболѣе видными представителями которой были: Матвѣй Башкинъ, Ѳеодосій Косой и троицкій игуменъ Артемій. Всѣ трое, вмѣстѣ съ ихъ приверженцами, были обвинены въ ереси. При нѣкоторомъ сходствѣ ихъ религіозныхъ заблужденій между ними была крупная разница: Башкинъ и Косой были, по существу, раціоналисты, заблужденія же Артемія имѣли связь съ протестан-

---

[1]) Указ. изд. стр. 79 и 80.

[2]) Въ этомъ смыслѣ понимаетъ приведенное мѣсто Н. Барсовъ (назв. соч., sub fine).

[3]) Встрѣчавшаяся уже раньше у Вассіана Ростовскаго ссылка на Демокрита (князю подобаетъ имѣти къ своей дружинѣ любовь и привѣтъ) есть и у Сильвестра, въ первомъ посланіи къ Шуйскому. Но она у него такъ мало связана съ общимъ ходомъ мысли, что строить какіе нибудь выводы было бы опасно.

[4]) Сильвестръ вездѣ, гдѣ онъ говоритъ объ Иванѣ Грозномъ, называетъ его самодержцемъ, но соединяетъ ли онъ съ этимъ словомъ какое нибудь опредѣленное понятіе о предѣлахъ царской власти, сказать трудно. См. посланіе къ Шуйскому, стр. 11, посланіе къ Ивану IV, стр. 69.

тизмомъ [1]). Повидимому, была между ними разница и въ области общественно-политическихъ воззрѣній. Башкинъ и Косой высказывали, въ этомъ отношеніи, довольно крайніе взгляды—или вообще или въ сравненіи со взглядами современнаго имъ общества. Въ то время, какъ въ Домостроѣ существованіе рабства находило себѣ оправданіе въ св. Писаніи [2]), Башкинъ объявлялъ рабство явленіемъ совершенно незаконнымъ, противорѣчащимъ христіанству, и основывался при этомъ тоже на св. Писаніи, а именно на заповѣди любви къ ближнему, какъ къ самому себѣ [3]). Радикализмъ Косого и его учениковъ былъ еще рѣшительнѣе. Они возставали противъ почитанія родителей и говорили, что не слѣдуетъ повиноваться властямъ, и это на томъ основаніи, что „не подобаетъ въ христіанохъ властемъ быти“ или въ другой формѣ—„нѣсть требы быти начальствомъ въ христіанствѣ“. Въ области нравственныхъ понятій они, по словамъ современниковъ, отрицали основную проблему нравственности—различіе добра и зла: они отрицали противоположность между „святымъ и нечистымъ“ и запрещали называть что нибудь сквернымъ или нечистымъ [4]). Словомъ, они проповѣдовали нравственный и политическій анархизмъ. Было бы очень интересно узнать, какъ примѣняли они свои крайніе взгляды при обсужденіи вопроса о предѣлахъ царской власти, если только передъ ними возникалъ такой вопросъ; но ни Башкинъ, ни Косой не оставили сочиненій, или ихъ сочиненія до насъ не дошли.

Артемій, повидимому, былъ менѣе рѣшителенъ въ своихъ взглядахъ. Онъ испыталъ на себѣ вліяніе самыхъ разнородныхъ направленій, но главными его учителями были заволжцы [5]). Можно замѣтить большое сходство между Артеміемъ и Ниломъ Сорскимъ въ характерѣ вопросовъ, которые ихъ интересуютъ. Это сходство видно, прежде всего, въ полномъ равнодушіи обоихъ къ общественнымъ задачамъ чело-

[1]) Е. Голубинскій, Исторія р. церкви т. II стр. 819, 832 и слѣд.
[2]) Домострой (по Коншинскому сп.), М. 1849 гл. XXII стр. 31.
[3]) А. Э. т. I стр. 249.
[4]) Зиновій Отенскій, Посланіе многословное, М. 1880 стр. 2, 70, 75, 144—145, 284.
[5]) С. Вилинскій, Посланія старца Артемія, 1906 стр. 344 и слѣд.

вѣка, а слѣдовательно—и къ общественно-политическимъ темамъ. Артемій напр., въ противоположность Іосифу Волоцкому и въ полномъ согласіи съ Ниломъ Сорскимъ, не признавалъ общественнаго значенія за монашествомъ [1]). Какъ и Нилъ Сорскій, онъ по соображеніямъ чисто-нравственнымъ былъ противъ монастырскихъ имуществъ. Тотъ и другой вопросъ могъ бы привести его къ разсужденію на важныя политическія темы; но вслѣдствіе его равнодушія къ подобнымъ темамъ, мы такихъ разсужденій у него не находимъ, а относительно вопроса о монастырскихъ имуществахъ мы даже имѣемъ положительныя данныя, свидѣтельствующія, что онъ прямо избѣгалъ дѣлать изъ своихъ воззрѣній выводы политическаго характера. Въ посланіи къ Ивану Грозному (вѣроятно, 1552 г.) онъ пишетъ: „А всѣ нынѣ согласно враждуютъ, будтось азъ говорилъ и писалъ тебѣ—села отнимати у манастырей, другъ другу сказываютъ. А отъ того, мню, государь, што азъ тобѣ писалъ на соборъ, извѣщая разумъ свой, а не говоривалъ есми о томъ, ни тобѣ не совѣтую нуженіемъ и властію творити что таково. Развѣ межи собя говорили есмо, какъ писано въ книгахъ быти инокомъ“ [2]). Изъ этихъ словъ видно, что Артемій разбиралъ вопросъ о монастырскихъ имуществахъ съ чисто-теоретической стороны, разсуждалъ о томъ, каково должно быть монашество въ своемъ идеалѣ, но изъ этихъ разсужденій онъ не дѣлалъ практическихъ выводовъ. Поэтому, какъ и у первыхъ заволжцевъ, въ его писаніяхъ вопросъ о монастырскихъ имуществахъ стоитъ внѣ связи съ политическими идеями и, въ частности, съ идеями о предѣлахъ царской власти.

Но если партія сторонниковъ новизны оказалась совершенно безплодною для развитія политическихъ идей, то она зато возбудила другихъ къ высказыванію идей политическаго характера. А именно, такого рода идеи находимъ

---

1) Тамъ же стр. 238.

2) Русск. Ист. Библ. т. IV ст. 1440, и ниже: И се наше мудрованіе, якоже и святіи отци уставляютъ жити, яже по Великому Василію... А и то есми, государь, писалъ азъ и говорилъ тобѣ о истиннемъ и непрелестнемъ пути Христовыхъ заповѣдей, и о томъ, Господа ради, не ускори съблазнитися.

у Зиновія Отенскаго, въ двухъ его обширныхъ трудахъ, написанныхъ въ опроверженіе ереси Косого: Истины показаніе и Посланіе многословное [1]). Онъ съ особой внимательностью останавливается на анархизмѣ Косого и опровергаетъ его, какъ общими доводами, такъ и ссылками на Писаніе. Отсутствіе законной власти имѣетъ, по его мнѣнію, своимъ слѣдствіемъ то, что каждый можетъ поступать „по своему хотѣнію", а среди такихъ „безцарственныхъ людей" неминуемо должны возникнуть нестроеніе и мятежъ [2]). На утвержденіе еретиковъ, что христіане не должны имѣть никакихъ властей, онъ возражаетъ, что они своими дѣйствіями опровергаютъ сами себя: еретики бѣжали изъ Москвы и тѣмъ показали, что они признаютъ начальство. Но власти, говоритъ Зиновій, установлены самимъ Богомъ, и при этомъ онъ дѣлаетъ ссылку на посл. къ Римл. (XIII, 1—8), гдѣ доказывается, что всякій, сопротивляющійся власти, сопротивляется Божію велѣнію [3]). Онъ приводитъ также слова Спасителя о воздаваніи кесарева кесарю, но приводитъ ихъ въ сокращенномъ видѣ („царевая цареви") и тѣмъ нѣсколько измѣняетъ ихъ смыслъ [4]). Для его цѣли, правда, вторая часть текста („Божія — Богови") была не нужна, но опуская ее, онъ, можетъ быть, противъ своего намѣренія, придавалъ тексту мысль о безусловномъ повиновеніи власти. Таковъ ли былъ на самомъ дѣлѣ его взглядъ, сказать трудно.

Къ вопросу о предѣлахъ царской власти относятся разсужденія Зиновія относительно казни еретиковъ. Ученики Косого и по связи своей съ жидовствующими, и по собственнымъ соображеніямъ рѣшительно возставали противъ казни. Зиновій, напротивъ, вполнѣ слѣдуетъ іосифлянамъ, признавая, что наказаніе еретиковъ строго согласуется съ буквой

[1]) Нѣкоторые, впрочемъ, сомнѣваются въ принадлежности Зиновію второго изъ этихъ произведеній. Ср. Голубинскій, Ист. р. ц. т. II стр. 827.

[2]) Истины показаніе, Каз. 1863, стр. 575.

[3]) Посланіе многословное, М. 1880, стр. 220 и 285.

[4]) Тамъ же, стр. 220. Въ другомъ мѣстѣ онъ приводитъ текстъ цѣликомъ (тамъ же стр. 80) въ опроверженіе еретическаго мнѣнія объ иконахъ. Текстъ взятъ изъ Мѳ. гл. XXII, 15—22.

и съ духомъ христіанскаго ученія [1]). Онъ принимаетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и ихъ взглядъ на ересь, какъ на государственное преступленіе [2]). Еретики, „по градскому и царьскому суду съ разбойникы, и съ измѣнникы, еже есть законопреступникы, и съ чародѣи, и съ поддѣльщикы равно гонимы быти должни“; еретиковъ нужно наказывать, какъ измѣнниковъ, а если царскихъ измѣнниковъ наказываютъ смертью, то тѣмъ болѣе должны подлежать смерти тѣ, кто измѣнилъ Христу [3]). Зиновій, слѣдовательно, не говоритъ о вмѣшательствѣ государства въ область церкви, а, скорѣе, объявляетъ церковныя дѣла входящими въ область государства, какъ, впрочемъ, это склонны были дѣлать и іосифляне. При такой постановкѣ вопроса труднѣе было откликнуться на второй тезисъ іосифлянской политики — подчиненіе царя божественнымъ законамъ; къ тому же у Зиновія не было особеннаго повода затрагивать этотъ вопросъ. Только въ одномъ случаѣ онъ высказываетъ мысль, которую можно истолковать, какъ косвенное признаніе предѣловъ царской власти. А именно, опровергая анархическіе взгляды Косого и доказывая необходимость законнаго порядка, онъ говоритъ: „аще и сами цареве, аще вся начнутъ творити правая предъ очима своима, а не разсмотряти всему царствію общія пользы и крѣпости, мнози многажды всѣ велія царствія изказиша и погубиша или чюжимъ преподаша, якоже вавилонстіи владыки персяномъ, и перстіи — макидономъ, и макидони — римляномъ“ [4]). Творить правая предъ очима своима—значитъ, очевидно, поступать по своему благоусмотрѣнію, не стѣсняя себя никакими предписаніями или требованіями, и если Зиновій вооружается противъ такого образа дѣйствій царей, то онъ, вѣроятно, стоитъ за то, чтобы цари признавали нѣкоторые предѣлы своей власти [5]). Что же касается предѣловъ

---

[1]) Посл. мног. стр. 7, 275, 292, 296—299, 305.

[2]) См. выше.

[3]) Посл. мног. стр. 293—294.

[4]) Истины показаніе стр. 575—576.

[5]) Паденіе Византіи Зиновій объяснялъ, между прочимъ, неправдою, царившею въ судѣ. В. Иконниковъ, Максимъ Грекъ, 2 изд. стр. 428.

повиновенія царской власти со стороны подданныхъ, то по этому вопросу онъ совсѣмъ не высказывается. Въ отношеніи къ духовной власти онъ требовалъ отъ христіанъ безусловнаго повиновенія, — основываясь на словахъ І. Христа: „вся елика глаголють вамъ творити, творите“ (Матѳ. XXIII, 2—3 [1]). Безусловное повиновеніе одной власти исключаетъ возможность такого же повиновенія другой, въ данномъ случаѣ — царской власти. Видѣлъ ли это затрудненіе Зиновій, и какъ онъ къ нему относился, остается неизвѣстнымъ.

---

2. Право совѣта.

Въ царствованіе Ивана Грознаго въ русской политической литературѣ появляется новая тема, которая имѣетъ ближайшее отношеніе къ вопросу о предѣлахъ царской власти. Тема эта — участіе бояръ и другихъ сословій въ управленіи государствомъ на-ряду и совмѣстно съ царемъ. Объ отношеніи князя къ совѣтникамъ говорили уже нѣкоторые литературные памятники предшествующаго времени. Такъ, начальная лѣтопись выставляла, какъ характерный признакъ неправеднаго князя, его подчиненіе младымъ совѣтникамъ; арх. ростовскій Вассіанъ въ посланіи на Угру убѣждалъ великаго князя не слушать совѣта своихъ бояръ и далече отогнать ихъ. Значительно позднѣе находимъ мысль о почитаніи бояръ у Максима Грека. Но всѣ такого рода указанія носили отрывочный характеръ и не составляли главной темы тѣхъ произведеній, гдѣ они встрѣчались. На-оборотъ, во второй половинѣ XVI вѣка этотъ вопросъ становится предметомъ горячаго обсужденія въ литературѣ, и дѣлаются попытки его освѣщенія, какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны. Главныя произведенія, въ которыхъ мы находимъ положительное отношеніе къ нему, это — Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ и сочиненія Курбскаго.

О томъ, кто авторъ Бесѣды, было высказано въ литературѣ нѣсколько мнѣній. Первый издатель этого памят-

---

[1]) Посл. Многосл. стр. 278.

ника — Бодянскій приписалъ его Вассіану Патрикѣеву, и, хотя онъ не привелъ для этого почти никакихъ основаній, мнѣніе его нашло послѣдователей. Въ недавнее время оно было опять повторено, при чемъ въ пользу его было указано то соображеніе, что въ Бесѣдѣ и въ сочиненіяхъ Вассіана есть общія мысли, между которыми главная — о недопустимости монастырскаго землевладѣнія [1]. Но еще А. Павловъ замѣтилъ, что авторство Патрикѣева ничѣмъ опредѣленнымъ не доказано, и высказалъ предположеніе, что Бесѣда есть „протестъ со стороны изобиженныхъ новгородцевъ", лишенныхъ вольности, который сочинилъ какой-то мѣстный книжникъ [2]); впослѣдствіи Павловъ нѣсколько видоизмѣнилъ свое мнѣніе: Бесѣда, по его словамъ, написана въ заволжскихъ пустыняхъ какимъ нибудь постриженникомъ изъ бояръ [3]. Мнѣніе Павлова въ той или другой его части тоже раздѣляетъ цѣлый рядъ изслѣдователей, не исключая и позднѣйшихъ [4]. По вопросу о времени, когда былъ написанъ памятникъ, также существуетъ разногласіе. Одни относятъ его къ концу княженія Ивана III или къ началу княженія Василія III, приблизительно къ 1503—1510 годамъ [5], другіе — къ царствованію Ивана Грознаго, при чемъ мнѣнія опять расходятся: одни опредѣляютъ время составленія Бесѣды до 1550 г. [6], другіе — послѣ [7]. Наконецъ, совершенно особнякомъ стоитъ мнѣніе, согласно ко-

---

¹) С. Аваліани, Бесѣда преподобныхъ Сергія и Германа валаамскихъ чудотворцевъ, какъ историческій источникъ, Бог. В. 1909, мартъ, стр. 374—381.

²) А. Павловъ, Земское направленіе русской духовной письменности въ XVI в., Прав. Соб. 1863 стр. 300—306.

³) А. Павловъ, Ист. очеркъ секуляризаціи, ч. I стр. 136.

⁴) Н. Гудзій, Къ вопросу объ авторѣ Бесѣды преп. Сергія и Германа, Русск. Фил. В. 1913 № 3 стр. 151—159.

⁵) И. Стратоновъ, Замѣтки по исторіи земскихъ соборовъ Московской Руси, 1912 стр. 29.

⁶) С. Аваліани, назв. соч. стр. 380—382.

⁷) В. Дружининъ и М. Дьяконовъ, Бесѣда преподобныхъ Сергія и Германа, валаамскихъ чудотворцевъ. Лѣт. зан. Археогр. Комм. вып. IX, 1895, стр. XVI—XIX; А. Пыпинъ, Исторія русской литературы т. II, 1898 стр. 150. А. Прѣсняковъ, Журн. М. Н. П. 1896 № 9 стр, 161—162, считаетъ возможнымъ относить Бесѣду къ концу XVI или даже къ началу XVII вѣка.

торому дошедшій до насъ текстъ Бесѣды есть позднѣйшая передѣлка неизвѣстнаго намъ памятника. Въ своемъ первоначальномъ видѣ Бесѣда была не что иное, какъ обыкновенное минейное чтеніе на день мѣстночтимыхъ чудотворцевъ, которое, затѣмъ, испытало на себѣ цѣлый рядъ намѣренныхъ передѣлокъ и вставокъ, а отчасти — и случайныхъ искаженій, путемъ переноса въ текстъ различныхъ полемическихъ замѣтокъ на поляхъ [1]). Это мнѣніе представляется наиболѣе правдоподобнымъ и наиболѣе удовлетворительно объясняющимъ наличность въ Бесѣдѣ разнообразныхъ чертъ, которыя даютъ возможность изслѣдователямъ видѣть въ авторѣ то новгородца, то московскаго человѣка, — то инока, то боярина, и относить памятникъ то къ одному, то къ другому времени. Держась этого взгляда, мы можемъ высказать предположеніе, что къ серединѣ XVI вѣка относится лишь послѣдняя передѣлка Бесѣды, въ результатѣ которой она получила свой теперешній видъ и составъ. Въ нѣкоторыхъ спискахъ Бесѣды за основнымъ ея текстомъ слѣдуетъ прибавленіе, озаглавленное Иное сказаніе тоежъ бесѣды, а въ другихъ—вмѣсто этого прибавленія читается другое: Извѣтъ преподобнаго отца нашего Іосифа Волока Ламскаго. Указанная точка зрѣнія позволяетъ видѣть здѣсь не одно литературное произведеніе, а три произведенія, принадлежащихъ разнымъ авторамъ [2]). Это подтверждается и разницей въ проводимыхъ ими взглядахъ. Между Бесѣдой и Инымъ сказаніемъ эта разница еще не особенно велика, такъ что ее можно объяснять, какъ дальнѣйшее развитіе прежде высказанныхъ взглядовъ, но Извѣтъ, несмотря на свою краткость и неопредѣленность содержанія, проводитъ уже, несомнѣнно, мысль, не согласную съ духомъ Бесѣды. Что же касается самой Бесѣды, то она представляетъ такую пестроту взглядовъ, что автора ея нельзя считать ни послѣдовательнымъ заволжцемъ, ни послѣдовательнымъ іосифляниномъ. Въ послѣдней своей редакціи она представляетъ совершенно особое міросозерцаніе, заключающее въ себѣ черты того и другого направленія.

[1]) А. Архангельскій, Изъ лекцій по исторіи русской литературы, 1913 стр. 280—289.

[2]) В. Дружининъ и М. Дьяконовъ, стр. IX, XIV, XV.

Основу политическихъ взглядовъ Бесѣды составляетъ ученіе о покореніи царю, которое въ началѣ XVI вѣка усерднѣе всего развивала іосифлянская школа. Подобно Іосифу Волоцкому и Зиновію Отенскому, авторъ Бесѣды ведетъ борьбу съ политическимъ анархизмомъ. „Мнози убо глаголютъ въ мірѣ, яко самовольна человѣка сотворилъ есть Богъ на сесь свѣтъ. Аще бы самовластна человѣка сотворилъ Богъ на сесь свѣтъ, и онъ бы не уставилъ царей и великихъ князей и прочихъ властей и не раздѣлилъ бы орды отъ орды“ [1]). Не только государственный строй жизни установленъ Богомъ, но непосредственно отъ Бога же получаетъ свою власть и каждый царь: „Богомъ вся свыше предана есть помазаннику царю и великому Богомъ избранному князю“ [2]). „Сего ради, говоритъ авторъ, молимъ васъ, возлюбленніи отцы и драгая братія, покоряйтеся благовѣрнымъ царемъ и великимъ княземъ и въ благовѣріи княземъ русскимъ радѣйте и во всемъ имъ прямите“ [3]). Получившій свою власть отъ Бога царь долженъ будетъ Богу же дать отчетъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ. „Христосъ Богъ нашъ на нихъ (на царяхъ) всего много испытаетъ и ко отвѣту за всѣхъ поставитъ“ [4]). Сходство съ іосифлянами замѣтно и въ томъ, какъ авторъ понимаетъ объемъ царской власти. Царю онъ всецѣло подчиняетъ не одни государственныя дѣла, но и церковныя. Царь долженъ „своею царскою смиренною грозою“ уставить, чтобы всѣ полагали на себѣ „сполна“ крестное знаменіе; долженъ слѣдить, чтобы всѣ, достигшіе 12-тилѣтняго возраста ежегодно говѣли и исповѣдовались; долженъ уничтожить „неподобныя статьи“ въ церковномъ пѣніи и ввести въ него однообразіе. Независимо отъ подчиненія царю обрядовой и богослужебной стороны церковной жизни, Бесѣда относитъ къ вѣдѣнію царя и избраніе епископовъ [5]). Вообще,

[1]) По изданію въ Лѣт. зап. Арх. Комм. вып. X стр. 25. Ср. выше мысль митр. Даніила, что „Богъ душу свободну и самовластну сотвори“. Не ему ли возражаетъ авторъ Бесѣды?

[2]) Стр. 2; ср. стр. 8, 21, 25.

[3]) Стр. 2.

[4]) Стр. 3, 9 и др.

[5]) Стр. 24, 25, 27.

царь долженъ радѣть „о спасеніи міра всего, паствы своея“; иными словами, на немъ лежитъ такая же обязанность, какъ и на духовной іерархіи.

Съ другой стороны, въ Бесѣдѣ нашли себѣ выраженіе нѣкоторыя идеи, составляющія отличительную черту міросозерцанія заволжцевъ. Сюда относится, прежде всего, полемика противъ монастырскихъ имуществъ и, затѣмъ, непосредственно къ этой полемикѣ примыкающее отрицаніе общественнаго значенія монашества въ смыслѣ правъ его на какую бы то ни было роль въ общественной жизни. Въ монашество надо уходить для душевнаго спасенія, „а не для славы и суеты міра сего“. „Иноцы отреклися мірскаго всего“, имъ „не достоитъ на сесвѣтное ни на чтоже позавидѣти, токмо возлюбити небесная“ [1]). Но въ то время, какъ Нилъ Сорскій и его ученики обсуждали оба вопроса исключительно съ нравственной точки зрѣнія и изъ своихъ взглядовъ на монастырское землевладѣніе и на монашество вообще не дѣлали никакихъ выводовъ политическаго характера, для Бесѣды, на-оборотъ, эти вопросы становятся отправными точками цѣлаго политическаго ученія.

Авторъ Бесѣды не только возстаетъ вообще противъ общественной роли монашества, но и говоритъ противъ его участія въ управленіи государствомъ. Царямъ не слѣдуетъ жаловать инокамъ „селы и волости со христіаны“, „непохвально есть царемъ таковое дѣло“: Богъ далъ власть надъ народомъ царямъ, а они отдаютъ его, „аки поганыхъ иноземцовъ“, инокамъ въ подначаліе. Владѣніе населенными имѣніями тѣсно связано съ правомъ суда и наказанія, и, слѣдовательно, поощреніе, оказываемое монастырскому землевладѣнію, есть отказъ со стороны царей отъ принадлежащей имъ верховной власти; въ этомъ, по мнѣнію автора Бесѣды, проявляется „царское небреженіе и простота несказанная“ [2]). Неправильно и участіе иноковъ въ царскомъ совѣтѣ. Богъ повелѣлъ царю „царствовати и міръ воздержати, и для того цари въ титлахъ пишутся самодержцы. А которые пишутся самодержцы, таковымъ царемъ не до-

---

[1]) Стр. 5, 6, 21.
[2]) Стр. 4 и 13.

стоитъ ся писати самодержцемъ ни въ чемъ, понеже съ пособники Богомъ данное царство и міръ воздержатъ, а не собою, ...съ мертвецы бесѣдуетъ таковый царь". „Подобаетъ съ міромъ во всемъ вѣдати царю самому, со властьми своими, а не съ иноки" [1]).

Мысль автора вполнѣ ясна. Самодержецъ это — такой царь, который самъ держитъ данную ему власть, который управляетъ государствомъ по собственному разумѣнію, не подчиняясь ничьимъ мнѣніямъ и совѣтамъ. Поэтому участіе въ управленіи пособниковъ въ лицѣ представителей монашества и, главнымъ образомъ, духовной іерархіи противорѣчитъ понятію самодержавія, и царь, желающій сохранить свое значеніе, долженъ устранить такое пособничество. Самодержавіе, слѣдовательно, авторъ понимаетъ въ смыслѣ полноты власти, въ смыслѣ сосредоточенія ея въ однѣхъ рукахъ, безъ всякаго раздѣленія. Это пониманіе представляется очень любопытнымъ. Въ памятникахъ предшествующаго времени слово самодержавіе, со всѣми производными отъ него (самодержавный, самодержецъ), употреблялось большею частью такъ, что авторы не давали вовсе понять, какое они ему придаютъ значеніе, а вывести его представлялось до крайности труднымъ, если не невозможнымъ. Здѣсь мы въ первый разъ [2]) встрѣчаемъ такое употребленіе этого слова, при которомъ съ нимъ соединяется вполнѣ опредѣленное понятіе. Поэтому естественно заинтересоваться вопросомъ: значеніе, которое придаетъ самодержавію авторъ Бесѣды, совпадаетъ ли съ тѣмъ, которое было общеупотребительно въ его время? Для положительнаго отвѣта мы не имѣемъ рѣшительно никакихъ данныхъ. Если относить послѣднюю редакцію Бесѣды приблизительно къ серединѣ XVI вѣка, то это будетъ то время, когда дѣйствовали въ литературѣ митр. Макарій и Сильвестръ. Но сочиненія ихъ не оказываютъ намъ, въ этомъ отношеніи, никакой помощи. Тотъ и другой пользуются этимъ словомъ, но нигдѣ не придаютъ ему никакого опредѣленнаго значенія; въ ихъ употребленіи

---

[1]) Стр. 4, 21, 24.

[2]) Если не считать Максима Грека, который въ этомъ отношеніи стоитъ совершенно особнякомъ.

самодержавіе есть только титулъ [1]). Можно лишь высказать предположеніе, что это толкованіе самодержавія принадлежитъ автору Бесѣды и имъ самимъ составлено. Будучи раздосадованъ участіемъ монашества въ государственныхъ дѣлахъ, онъ просто воспользовался этимологіей слова и придалъ ему тотъ смыслъ, который оно уже давно утратило (а, можетъ быть, въ Россіи никогда и не имѣло), но который ему былъ нуженъ для проведенія его любимой идеи. Косвенное, хотя и не вполнѣ достаточное, подтвержденіе этому видимъ въ Стоглавѣ, гдѣ какъ-разъ изображается такое участіе духовной іерархіи въ государственныхъ дѣлахъ, и гдѣ въ тоже время царю приписывается самодержавіе.

Но авторъ не выдерживаетъ своей терминологіи. Возставая противъ участія иноковъ въ царскомъ совѣтѣ и находя это участіе несовмѣстимымъ съ самодержавіемъ, онъ въ тоже время настаиваетъ на томъ, что доля участія въ государственной власти должна принадлежать боярамъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ рисуетъ это участіе въ выраженіяхъ совершенно неопредѣленныхъ. Царю должно „всякіе дѣла дѣлать съ своими князи и съ боляры“; цари должны „воздержать“ царство „съ своими пріятели“ т. е. съ князьями и съ боярами; царю слѣдуетъ „царство и грады и волости держати и власть имѣти“ съ князьями и боярами [2]). Всѣ эти выраженія можно толковать въ смыслѣ участія бояръ въ исполнительной власти, отъ имени царя, на началѣ службы. Но въ другихъ мѣстахъ онъ говоритъ яснѣе, и тогда не остается никакого сомнѣнія, что рѣчь идетъ именно о боярскомъ совѣтѣ. „Царю достоитъ не простотовати, съ совѣтники совѣтъ совѣщевати о всякомъ дѣлѣ“, „царемъ съ боляры и съ ближними пріятели о всемъ совѣтовати накрѣпко“ [3]). Авторъ впадаетъ въ очевидное

---

[1]) Опредѣленнаго значенія не придаетъ самодержавію и Степенная книга. См. въ изд. Арх. Комм. ч. I стр. 7: Рюрикъ въ великомъ Новѣграде самодержавствуя, ту и скончася; стр. 59: сей же самодержавный не туне Владимиръ именовася; стр. 69: бысть Владимиръ единъ самодержецъ всей Рустей земли“, и далѣе стр. 116, 125, 134, 170, 189, 223 и друг.

[2]) Стр. 3, 4, 5.

[3]) Стр. 10, 27.

противорѣчіе: съ одной стороны, онъ объявляетъ совѣтъ несовмѣстимымъ съ понятіемъ самодержавія, а съ другой стороны, онъ требуетъ участія совѣтниковъ во всякомъ дѣлѣ [1]). Его заботитъ, слѣдовательно, не отношеніе между понятіемъ самодержавія и совѣтомъ, а по-просту то, кому будетъ принадлежать право быть царскими совѣтниками. Если совѣтниками являются иноки, то это несовмѣстимо съ самодержавіемъ; если же право совѣта переходитъ къ князьямъ и боярамъ, то самодержавіе отъ этого не страдаетъ. Никакой широты государственнаго взгляда авторъ Бесѣды не обнаружилъ. Онъ думаетъ не о государственной пользѣ и не о достоинствѣ самодержавія, онъ отстаиваетъ узко-сословные интересы. Хотя самъ онъ, какъ можно было бы думать, принадлежитъ къ иночеству [2]), но, въ политическомъ отношеніи, онъ его непримиримый врагъ, и вся Бесѣда написана исключительно съ цѣлью защиты интересовъ боярства. Отсюда и вражда ея къ монастырскимъ имуществамъ. Въ этомъ отношеніи сходство между Бесѣдой и писаніями заволжцевъ оказывается чисто-внѣшнимъ: тѣ возставали противъ монастырскаго землевладѣнія, имѣя въ виду идеалъ монашества и его высокія задачи,—авторъ Бесѣды, хотя и прикрывается этимъ идеаломъ, но, въ сущности, онъ видитъ въ монастыряхъ только опаснаго соперника боярства и въ монастырскомъ землевладѣніи—посягательство на политическое вліяніе, которое должно принадлежать одному только боярскому сословію. Онъ борется противъ иноческаго совѣта, чтобы на его мѣсто поставить совѣтъ боярскій. Правда, въ Бесѣдѣ встрѣчаемъ еще въ нѣкоторыхъ случаяхъ указанія на отношенія царя къ міру, но эти указанія производятъ

---

[1]) Ср. М. Дьяконовъ, Очерки общественнаго и государственнаго строя древней Руси, изд. 2, стр. 426.

[2]) „Мы многогрѣшніи и прегрѣшніи иноцы возлюбили иночество“ (стр. 15), „мы иноцы угождаемъ мамонѣ“ (стр. 16), „мы окаянніи... имѣемъ волости со христіаны“ (стр. 17) и т. п. Впрочемъ, всѣ подобныя выраженія можно счесть за литературную форму, и, во всякомъ случаѣ, осторожнѣе будетъ сказать, что Бесѣда написана отъ имени инока, или даже отъ имени иноковъ т. е. Сергія и Германа. См. объ этомъ Н. Петровъ, Бесѣда преп. Сергія и Германа. Фил. Зап. 1905 вып. III стр. 27—28.

впечатлѣніе чего-то неяснаго и недоговореннаго. Когда авторъ говоритъ: „подобаетъ съ міромъ во всемъ вѣдати царю самому, со властьми своими, а не съ иноки“ [1]), то здѣсь міръ обозначаетъ просто все мірское въ противоположность монашескому. Въ другихъ мѣстахъ онъ выражается нѣсколько иначе: „всякіе дѣла дѣлати милосердно съ своими князи и съ боляры и съ прочими міряны, а не съ иноки“; „царство и грады и волости держати и власть имѣти съ князи и зъ боляры и съ прочими съ міряны, а не съ иноки“ [2]). Здѣсь авторъ уже какъ бы противополагаетъ прочихъ мірянъ князьямъ и боярамъ, хотя нужно сказать, что, прибавляя каждый разъ „а не съ иноки“, онъ нѣсколько уменьшаетъ силу этого противоположенія. Отъ этого рѣчь его получаетъ двойной смыслъ: въ прочихъ мірянахъ можно видѣть и другіе общественные классы, кромѣ боярства, и всѣхъ вообще мірянъ въ противоположность инокамъ. Если же понимать его буквально, то все-таки въ его словахъ трудно найти что нибудь кромѣ намека, который онъ предоставляетъ читателю понять, какъ ему угодно. Можетъ быть, прочіе міряны это—земскій соборъ [3]), можетъ быть, это второстепенные дѣятели управленія, но едвали не вѣрнѣе, что авторъ, въ согласіи съ своей основной идеей, имѣетъ въ виду не все общество, не всѣ сословія, а одни только верхи его—тѣ классы, которые стоятъ на общественной лѣстницѣ ниже „князей и болярь“, но выше остальной массы населенія. По крайней мѣрѣ, такъ понялъ автора одинъ изъ списателей Бесѣды, замѣнивъ выраженіе „съ прочими міряны“ другимъ: въ первомъ случаѣ—„съ великородными и праведными мірскими людьми“, во второмъ—„прочими великородными и приближними своими мірскими людьми“ [4]).

Нѣсколько другой видъ получаетъ этотъ вопросъ въ Иномъ сказаніи, составляющемъ прибавленіе къ Бесѣдѣ. Авторъ Иного сказанія думаетъ уже о государственной пользѣ, — „какъ царство во благоденство соединити и рас-

[1]) Стр. 24.
[2]) Стр. 3 и 5.
[3]) Нѣкоторые изслѣдователи, впрочемъ, не видятъ здѣсь и намека на земскій соборъ. Такъ—издатели Бесѣды (стр. XVI).
[4]) Тамъ же стр. 3 и 5, примѣчанія.

пространити отъ Москвы сѣмо и овама". Онъ думаетъ, что этого можно достигнуть не „царскою храбростію", но „валитовымъ разумомъ и царскою премудрою мудростью". Мудрость состоитъ въ томъ, чтобы царю „безпрестанно" держать при себѣ „вселенскій совѣтъ" отъ всѣхъ градовъ своихъ и отъ уѣздовъ градовъ тѣхъ", „ото всякихъ мѣръ всякихъ людей" [1]). Кромѣ того, у царя долженъ быть еще другой совѣтъ изъ „разумныхъ мужей, мудрыхъ и надежныхъ приближенныхъ воеводъ". Связь съ этимъ малымъ совѣтомъ у царя должна быть еще тѣснѣе: его онъ долженъ „ни на единъ день не разлучатися отъ собя" [2]). Совѣтъ разумныхъ мужей есть, очевидно, боярская дума; но что такое вселенскій совѣтъ? Авторъ говоритъ о созваніи его въ будущемъ времени, онъ предлагаетъ всему священническому и иноческому чину благословить царей на его созваніе. Можетъ быть, это только форма, и авторъ пользуется ею для оправданія въ чьихъ нибудь глазахъ уже совершившагося факта, но, можетъ быть, авторъ и въ самомъ дѣлѣ предлагаетъ нѣчто новое. Во всякомъ случаѣ, вселенскій совѣтъ по своему составу сильно напоминаетъ первый земскій соборъ 1549—50 года, какъ до недавняго времени его принято было себѣ представлять въ согласіи съ изображеніемъ его въ Хрущевской степенной книгѣ [3]). Но если обратить вниманіе на то, чего ожидаетъ Иное сказаніе отъ вселенскаго совѣта, какія оно возлагаетъ на него задачи, то получится нѣчто другое. Вселенскій совѣтъ долженъ разсуждать, прежде всего, „о всегоднемъ посту и о каяніи міра всего", а потомъ уже „про всякое дѣло міра сего". На первомъ мѣстѣ, значитъ, стоятъ дѣла духовно-нравственнаго содержанія и только въ видѣ добавленія — дѣла собственно государственныя [4]). Это приближаетъ вселенскій совѣтъ, скорѣе всего, къ Стоглавому собору.

---

[1]) Стр. 29—30.

[2]) Стр. 30.

[3]) Иванъ Грозный „повелѣ собрати своє государство изъ городовъ всякого чину". Собр. гос. гр. и дог. II № 37. Ср. С. Платоновъ, Рѣчи Грознаго на земскомъ соборѣ 1550 года; Его-же, Къ исторіи московскихъ земскихъ соборовъ. Статьи по русской исторіи, 2 изд. стр. 201—205 и 289—291.

[4]) Ср. Пыпинъ, Ист. р. литературы т. II стр. 156—157.

Составляютъ ли учрежденія, предлагаемыя обоими памятниками, ограниченіе царской власти? Бесѣда говоритъ объ отношеніи царя къ боярскому совѣту въ выраженіяхъ весьма неопредѣленныхъ: царь долженъ „съ совѣтники совѣтъ совѣщевати", „совѣтовати накрѣпко". Сдѣлать отсюда какой нибудь выводъ было бы очень трудно, и остается неизвѣстнымъ, выслушиваетъ ли только царь своихъ совѣтниковъ, или онъ подчиняется ихъ совѣтамъ. Иное сказаніе выражается яснѣе. Царь созываетъ вселенскій совѣтъ, чтобы его „распросити", а совѣтъ разумныхъ мужей онъ держитъ при себѣ, „вѣдомо да будетъ царю самому про все всегда самодержства его" [1]). Оба совѣта, слѣдовательно, только освѣдомляютъ царя, отъ нихъ онъ узнаетъ о состояніи государства, о нуждахъ народа; можетъ быть, онъ спрашиваетъ и мнѣнія ихъ объ этомъ. Но никакихъ постановленій совѣты, повидимому, не дѣлаютъ. Выслушавъ ихъ, царь самъ принимаетъ мѣры противъ „властелинныхъ грѣховъ", а обязательное говѣніе и исповѣдь онъ уставляетъ „своею царскою смиренною и всегодною грозою"; „царю самому крѣпко и крѣпко печися паствы своея", говоритъ авторъ. Итакъ это — учрежденія чисто-совѣщательнаго характера; они не составляютъ никакого новаго ограниченія царской власти.

Гораздо опредѣленнѣе и рѣшительнѣе политическіе взгляды князя Курбскаго. Изложены они въ его Исторіи о великомъ князѣ Московскомъ, въ его посланіяхъ, главнымъ образомъ — въ посланіяхъ къ Ивану Грозному, а отчасти въ другихъ сочиненіяхъ и летучихъ замѣткахъ. Всѣ эти сочиненія представляютъ довольно пеструю картину и не могутъ быть названы политическими, въ собственномъ смыслѣ слова. Въ нихъ отразилась и личная обида Курбскаго противъ Ивана Грознаго, и его обличеніе жестокостей и несправедливостей царя, и ненависть къ московскимъ князьямъ, врагамъ удѣльныхъ порядковъ, и боярскія притязанія. Эта пестрота содержанія, въ особенности — присутствіе въ немъ личнаго элемента, сообщаетъ сочиненіямъ его своеобразный характеръ и живость. Сухой

---

[1]) Стр. 30.

анализъ, имѣющій цѣлью выдѣлить изъ сочиненій Курбскаго его политическіе взгляды, долженъ, по необходимости, ихъ сильно обезцвѣтить.

Обычныя для древней русской письменности политическія темы Курбскій затрагиваетъ очень слабо. Только мимоходомъ говоритъ онъ въ посланіи къ неизвѣстному старцу (Вассіану?) о томъ, что „державные на власть отъ Бога поставлены“ [1]). О томъ, что царь долженъ соблюдать законъ Божій, Курбскій въ положительной формѣ не говоритъ почти ничего. Лишь въ своей Исторіи онъ упрекаетъ Грознаго, что тотъ попралъ „заповѣди Христа своего“ и отвергъ „законоположеніе евангельское“ [2]). Зато мы узнаемъ изъ его сочиненій, что онъ былъ сторонникъ теоріи естественнаго права или естественной морали и считалъ то или другое обязательнымъ для царя. Кромѣ евангельскихъ заповѣдей существуютъ, по его мнѣнію, заповѣди естественныя, „которые въ поганскихъ языцехъ соблюдаеми и сохраняеми и сохранитись будутъ и соблюдатись по впоенному въ насъ прирожденію отъ Бога“ [3]). Если языческіе народы признаютъ естественный законъ, то тѣмъ болѣе онъ обязателенъ для христіанскаго государя, — такова, очевидно, мысль Курбскаго. Объ общемъ значеніи законности для государственной жизни онъ говоритъ въ одномъ изъ посланій къ Ивану Грозному. Онъ приводитъ большую выдержку изъ рѣчи Цицерона, въ которой къ этому вопросу относится слѣдующее мѣсто: „который есть градъ? Всяко ли сошествіе лютыхъ и нечеловѣколюбныхъ? Всяко ли лотровъ (=latronum) и бѣгуновъ собраніе на едино мѣсто множество? Заистепрети будешь. Ибо не былъ онъ въ то время градъ, егда законы въ немъ ничего же возмогали; егда суды попраны; егда обычай отеческій загашенъ былъ“ [4]). Въ этомъ отрывкѣ излагается извѣстная мысль Цицерона, которую онъ проводитъ и въ своемъ діалогѣ De republica, что не всякое собраніе людей можетъ быть названо государствомъ, а только

---

[1]) Сочиненія князя Курбскаго. Русск. Ист. Б. т. XXI 1914, ст. 395.
[2]) Сочиненія, ст. 351.
[3]) Сочиненія, ст. 323.
[4]) Соч. ст. 143.

то, которое устроено на началахъ права [1]). Приведя эту мысль, Курбскій указываетъ, затѣмъ, царю, что къ своимъ воззрѣніямъ Цицеронъ пришелъ „по естественному закону". Слѣдовательно, христіанское государство, можно заключить, также должно основываться на идеѣ права. Но, какъ сказано, эти вопросы слабо разработаны въ сочиненіяхъ Курбскаго. Главную же политическую тему ихъ составляетъ изображеніе тиранніи, преимущественно, на примѣрѣ образа дѣйствій Ивана Грознаго, при чемъ и въ тѣхъ случаяхъ, когда Курбскій говоритъ о тиранніи въ общей формѣ, для читателя не остается сомнѣнія, что авторъ имѣетъ въ виду того же царя.

Упрекая Ивана Грознаго въ жестокости и несправедливости, называя его мучителемъ, варварскимъ и неразсуднымъ царемъ [2]). Курбскій анализируетъ образъ дѣйствій царя, старается точно формулировать свои обвиненія и ищетъ причинъ происшедшей въ царѣ перемѣны. Прежде всего, Иванъ Грозный повиненъ въ совершеніи цѣлаго ряда личныхъ тираннических дѣйствій. Онъ „Нерона презлаго превзыде лютостію", онъ „домовъ грабитель и убійца сыновъ", онъ „сильныхъ во Израили побилъ" и воеводъ, отъ Бога данныхъ, „различнымъ смертемъ предалъ" и т. д. [3]). Всѣ такого рода обвиненія сводятся, въ сущности, къ одному: Иванъ Грозный практически или даже и теоретически отрицаетъ существованіе надъ собою какого нибудь закона. Царь взялъ „волю естественнаго самовластія" и отвергъ необходимость покоренія ея Творцу т. е. закону Божію; онъ возненавидѣлъ „ускій и прискорбный путь" и потекъ съ радостію „по широкому и пространному пути, водящему въ погибель" [4]), т. е., иными словами, по тому пути, гдѣ естественное самовластіе не встрѣчаетъ никакихъ пре-

---

1) De republica, lib. II cap. 25.

2) Соч. ст. 299.

3) Соч. ст. 1, 271, 291.

4) Соч. ст. 270 и 348. На теоретическое отрицаніе закона Курбскій намекаетъ въ слѣдующихъ словахъ: егда же уже былъ развратился, тогда во слухъ всѣмъ глаголалъ: „Едино, рече, предъ себя взяти, или здѣшное, или тамошное!" сирѣчь или Христовъ прискорбный путь, или сатанинъ широкій (ст. 348).

пятствій. И Курбскій, дѣйствительно, упрекаетъ Ивана Грознаго въ нарушеніи и естественнаго закона, и Христовыхъ заповѣдей. Обвиняетъ онъ его и въ нарушеніи положительнаго закона, въ томъ, что онъ дѣйствуетъ „безъ суда и безъ права“ [1]), а по поводу отношеній Грознаго къ митрополиту Филиппу онъ говоритъ: „кто слыхалъ гдѣ епископа отъ мирскихъ судима и испытуема?“ Приведя, затѣмъ, выдержку изъ сочиненій Григорія Богослова, подтверждающую неподсудность епископовъ и пресвитеровъ мірскому суду, Курбскій говоритъ: „Гдѣ законы священные? гдѣ правила седмостолпные? гдѣ уложенія и уставы апостольскіе? Всѣ попранны и наруганны отъ прескверненшаго кровоядца звѣря“ [2]). Такимъ образомъ, корень изображаемаго имъ мучительства Курбскій видитъ въ нарушеніи закона: во-первыхъ, христіанскихъ заповѣдей, во-вторыхъ, церковныхъ постановленій и, въ-третьихъ, положительнаго государственнаго закона.

Но всего охотнѣе Курбскій говоритъ объ отношеніи Ивана Грознаго къ совѣтникамъ. Хорошо извѣстно, какъ онъ упрекаетъ царя въ томъ, что тотъ дѣйствуетъ вполнѣ единолично, не выслушивая своихъ совѣтниковъ; въ этомъ онъ видѣлъ одно изъ главныхъ проявленій его тиранніи. Но при ближайшемъ знакомствѣ съ сочиненіями Курбскаго дѣло оказывается нѣсколько иначе. Во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда онъ говоритъ на эту тему, онъ не отрицаетъ того, что Иванъ Грозный съ кѣмъ-то совѣтуется, что онъ выслушиваетъ совѣтниковъ и даже поступаетъ по ихъ совѣтамъ, но это не тѣ совѣтники, какихъ хотѣлъ бы видѣть Курбскій. Иванъ Грозный, вмѣсто „избранныхъ и преподобныхъ мужей“, вмѣсто „нарочитыхъ, доброю совѣстію украшенныхъ мужей“, собралъ себѣ „человѣковъ скверныхъ и всякими злостьми исполненныхъ“, которыхъ Курбскій называетъ паразитами, маньяками, ласкателями; и къ этимъ людямъ царь обращается „за совѣтомъ и думою“ [3]). Итакъ, по

---

[1]) Соч. ст. 150; ср. ст. 395, указ. посланіе: „О нерадѣніи же державы и кривинѣ суда... ни изрещи риторскими языки сея днешнія бѣды возможно“.

[2]) Соч. ст. 311—312.

[3]) Соч. ст. 155, 321.

признанію Курбскаго, царь совѣтуется и думаетъ со своими совѣтниками. Но они даютъ дурные совѣты, „на лютость и безчеловѣчье“ подвигаютъ царя; совѣты ихъ идутъ противъ закона Божія. Въ предисловіи на Новый Маргаритъ Курбскій подробно перечисляетъ, въ чемъ состоятъ беззаконія этихъ совѣтовъ. Законъ Божій говоритъ, что сынъ не долженъ отвѣчать за грѣхи своего отца, а ласкатели совѣтуютъ, чтобы предавать казни не только измѣнниковъ, но и ихъ родственниковъ до третьяго колѣна; законъ Божій запрещаетъ клятву, а ласкатели совѣтуютъ царю связывать своихъ подданныхъ присягою; законъ Божій учитъ душу свою полагать за други, а ласкатели совѣтуютъ, чтобы приближенные царя отрекались отъ своихъ близкихъ и во всемъ повиновались только ему одному. Таковы „добры думы“ ласкателей, и царь ихъ „слушаетъ“ [1]. Ласкатели дѣйствуютъ такъ по своекорыстнымъ побужденіямъ. Они „человѣкоугодники“, потворствуютъ дурнымъ наклонностямъ царя, ожидая себѣ отъ этого различныхъ выгодъ. Захвативъ въ свои руки политическое вліяніе, они, прикрываясь именемъ царя, совершаютъ всякія беззаконія [2].

Съ точки зрѣнія исторической правды Курбскому едвали что можно возразить. Весьма возможно и даже вѣроятно, что въ тотъ періодъ царствованія Ивана Грознаго, о которомъ говоритъ Курбскій, въ числѣ царскихъ совѣтниковъ не было людей разумныхъ, имѣющихъ въ виду государственную пользу, а не свою собственную, и что извѣстныя беззаконія и жестокости Грознаго объясняются не только характеромъ и наклонностями царя, но и думами его совѣтниковъ. Но, разсматривая вопросъ исключительно съ точки зрѣнія политическихъ понятій, нужно, сказать, что Курбскій мыслитъ такъ же неясно и непослѣдовательно, какъ и авторъ Бесѣды. Если собрать вмѣстѣ все то, что онъ говоритъ о необходимости для царя дѣйствовать въ согласіи съ совѣтниками, можно подумать, что Иванъ Грозный дѣйствуетъ всегда единолично, не спрашивая ничьихъ совѣтовъ. Но онъ самъ признаетъ, что совѣтники у царя есть; слѣдова-

---

[1] Соч. ст. 269; Устряловъ, Сказанія князя Курбскаго, изд. 3 стр. 270—271.

[2] Соч. ст. 265, 269, 349 и др.

тельно, царь поступаетъ именно такъ, какъ Курбскій считаетъ нужнымъ, и, слѣдовательно, его упреки и обвиненія не имѣютъ смысла. Что совѣтниками являются люди, которые способны совѣтовать только безнравственное и беззаконное, этому нельзя придавать большого значенія. Это имѣло бы значеніе только въ томъ случаѣ, если бы политическія воззрѣнія Курбскаго основывались на идеѣ закона, какъ у древнерусскихъ книжниковъ, которые требовали, чтобы царь „хранилъ законъ" и „судилъ въ правду", но не обязывали царя поступать по чьему нибудь совѣту. Но тогда уже безразлично, дѣйствуетъ ли царь по своему почину или по совѣту, лишь бы онъ соблюдалъ законъ и правду. Если же на мѣсто идеи закона поставить, какъ основное условіе правильнаго государственнаго порядка, идею совѣта, то уже нельзя требовать, чтобы совѣтниками были непремѣнно люди одинаковыхъ съ нами убѣжденій и одинаковыхъ взглядовъ на законъ и правду. Между этими двумя идеями всякая политическая теорія непремѣнно должна сдѣлать выборъ. На это, конечно, можно возразить, что къ сочиненіямъ Курбскаго нельзя предъявлять такихъ строгихъ и отвлеченныхъ требованій, что они имѣютъ только историческое, а не принципіальное значеніе. Противъ этого можно еще спорить; но если это вѣрно, то нужно будетъ тогда признать, вмѣстѣ съ однимъ изъ защитниковъ Курбскаго, что его посланія къ Ивану Грозному имѣютъ чисто личный характеръ, и что ничего „государственнаго" въ нихъ нѣтъ [1]). Впрочемъ, можетъ быть, Курбскаго надо понимать иначе. Можетъ быть, его теорія состоитъ въ томъ, что царь долженъ дѣйствовать въ согласіи съ закономъ, а чтобы это согласіе обезпечить, у него должны быть совѣтники. Но, во-первыхъ, текстъ даетъ очень мало для такого пониманія, а во-вторыхъ, и при этомъ, ему можно было бы возразить, что Иванъ Грозный слушаетъ совѣтниковъ, слѣдовательно—ему уже нельзя дѣлать упрековъ въ нарушеніи закона.

Начало перемѣны въ Грозномъ Курбскій, какъ извѣстно, видитъ въ наставленіи, которое далъ ему Вассіанъ Топорковъ. На вопросъ царя, какъ онъ могъ бы „добре царство-

[1]) М. П—скій, Князь А. М. Курбскій, Каз. 1873 стр. 24.

вати и великихъ и сильныхъ своихъ въ послушествѣ имѣти", тотъ отвѣтилъ: „аще хощеши самодержецъ быти, не держи себѣ совѣтника ни единаго мудрѣйшаго собя" [1]. Это наставленіе, по мнѣнію Курбскаго, противорѣчитъ истинному принципу государственнаго управленія. „Царю достоитъ быти яко главѣ, и любити мудрыхъ совѣтниковъ своихъ, яко свои уды". Этого требуетъ св. Писаніе, это согласуется и съ образомъ дѣйствій прежнихъ русскихъ государей. Курбскій ссылается на Діонисія Ареопагита, который въ своемъ сочиненіи о небесной іерархіи говоритъ, что и ангелы управляются совѣтомъ, вспоминаетъ и вел. князя Ивана Васильевича, который былъ „любосовѣтенъ", и ничего не начиналъ „безъ глубочайшаго и многаго совѣта" [2]. Такъ поступалъ раньше и самъ Иванъ Грозный [3]. Сравненіе царя съ главою и совѣтниковъ съ удами принадлежитъ къ числу любимыхъ мыслей Курбскаго. Ее онъ повторяетъ, между прочимъ, въ своемъ трудѣ по переводу твореній Симеона Метафраста. Именно въ объясненіи на слово царь онъ вспоминаетъ, „древнихъ царей любовь къ совѣтникамъ" и говоритъ, что тѣ, „яко чиноначальниковъ военныхъ, такъ и совѣтниковъ своихъ великихъ почитали, сами быша яко главою, тѣхъ же яко удовъ своихъ" [4]. Но если этому сравненію придавать значеніе формулы, то слѣдуетъ сказать, что она далеко не выражаетъ истинныхъ воззрѣній Курбскаго. Формулу эту можно понимать единственно въ томъ смыслѣ, что царь стоитъ надъ своими совѣтниками, даетъ имъ тѣ или иныя указанія, но самъ ихъ указаніямъ не подчиняется. Мысль же Курбскаго какъ-разъ обратная. Онъ желаетъ, чтобы царь не только выслушивалъ совѣтниковъ, но и подчинялся ихъ совѣтамъ. Мнѣнія совѣта должны быть для царя обязательны. Что это такъ, можно видѣть, напримѣръ, изъ слѣдующихъ мѣстъ въ сочиненіяхъ Курбскаго. Доказывая, что наставленіе Топоркова

[1] Соч. ст. 211—212; ср. ст. 151.

[2] Соч. ст. 211, 215—216.

[3] Соч. ст. 225, 229, 246 и др.

[4] П. Владиміровъ, Новыя данныя для изученія литературной дѣятельности князя Андрея Курбскаго. Труды IX Археол. съѣзда т. II стр. 311.

противорѣчитъ Писанію, онъ указываетъ на царя Давида, который „не послушалъ совѣтниковъ своихъ и повелѣлъ считать людъ“, и былъ за то наказанъ Богомъ. Ровоамъ оказалъ презрѣніе „старѣйшихъ совѣту“ и тоже былъ наказанъ. А описывая дѣятельность Сильвестра и Адашева, къ которой онъ относится съ большимъ сочувствіемъ, Курбскій говоритъ, что они приставили къ царю совѣтниковъ, и царь не смѣлъ „безъ ихъ совѣту ничесоже устроити или мыслити“. Совѣтники, или „избранная рада“, не только давали совѣты во всѣхъ государственныхъ дѣлахъ, но и дѣйствовали вполнѣ самостоятельно, какъ бы помимо царя; по словамъ Курбскаго, они воеводъ „избираютъ“, „стратилатскіе чины устрояютъ“, отличившихся на войнѣ „дарованьми“ награждаютъ [1]. Объ этихъ совѣтникахъ нельзя сказать, что они являются только удами, и что царь—ихъ глава. Курбскій предоставляетъ совѣтникамъ не совѣщательный голосъ, какъ авторъ Бесѣды и Иного сказанія, а рѣшающій. Но и этого мало. Мнѣнія совѣта, очевидно, для царя обязательны; онъ долженъ имъ подчиняться, хотя бы и не былъ съ ними согласенъ, ему не принадлежитъ права утверждать или не утверждать постановленія совѣта. Постановленія получаютъ силу сами собой, а царю остается одна только исполнительная власть.

Кто же входитъ въ составъ царскаго совѣта? Для всякаго, кто вчитывался въ писанія Курбскаго, ясно, что къ этому вопросу онъ относится чрезвычайно ревниво, что ему далеко не безразлично, кто будетъ въ царскомъ совѣтѣ, и чьихъ совѣтовъ царь будетъ слушать. Курбскій отстаиваетъ интересы „вельможей“, которыхъ „ненавидитъ“ Иванъ Грозный; онъ съ презрѣніемъ говоритъ о тѣхъ совѣтникахъ, которыхъ царь избираетъ „не отъ шляхетского роду, ни отъ благородна, но паче отъ поповичевъ или отъ простаго всенародства“. Это, очевидно, тѣ „новые вѣрники“, тѣ дьяки, о довѣріи къ которымъ Грознаго съ досадой писалъ въ 1563 г. Т. Тетеринъ Мих. Морозову [2]. Въ особенности ненавидитъ онъ ту „раду“, которая состоитъ изъ „богатыхъ

---

[1]) Соч. ст. 171—172, 213.
[2]) Соч. Курбскаго, ст. 490.

и лѣнивыхъ мниховъ“ [1]). Право совѣта, по его убѣжденію, составляетъ исключительную привилегію боярства. Въ этомъ отношеніи, а также во враждѣ къ совѣтникамъ изъ монаховъ, Курбскій сходится съ авторомъ Бесѣды. Правда, въ литературѣ господствуетъ мнѣніе, что Курбскій предлагалъ земскій соборъ, состоящій, какъ и по плану Иного сказанія, изъ представителей всѣхъ общественныхъ классовъ [2]). Но это едвали вѣрно. Курбскій говоритъ: „Царь, аще и почтенъ царствомъ, а дарованій которыхъ отъ Бога не получилъ, долженъ искати добраго и полезнаго совѣта не токмо у совѣтниковъ, но и у всенародныхъ человѣкъ, понеже даръ духа дается не по богатеству внѣшнему и по силѣ царства, но по правости душевной“ [3]). Выраженіе „всенародные человѣки“ понимаютъ обыкновенно въ смыслѣ собранія людей отъ всего народа, но на языкѣ Курбскаго это значитъ другое. Описывая отроческіе годы царя Ивана, онъ говоритъ, что юный царь ѣздилъ по торжищамъ и билъ „всенародныхъ человѣковъ“ [4]), а въ только что приведенной выдержкѣ онъ людей отъ „простого всенародства“ противополагаетъ людямъ отъ шляхетскаго рода. Въ томъ и другомъ случаѣ всенародство означаетъ не собраніе людей отъ всего народа, не земскій соборъ, а только людей низшихъ общественныхъ классовъ. Что же касается совѣтниковъ, о которыхъ онъ упоминаетъ наряду съ всенародными человѣками, то это слово Курбскій употребляетъ въ одномъ значеніи съ „синклитове“, а это слово значитъ у него тоже, что и „бояре“ [5]). Слѣдовательно, если Курбскій говоритъ, что царь долженъ искать совѣта не только у совѣтниковъ, но и у всенародныхъ человѣковъ, то это значитъ не то, что кромѣ совѣта долженъ быть еще земскій соборъ, составлен-

---

[1]) Соч. ст. 221, 226.

[2]) Напр. В. Ключевскій, Боярская Дума, стр. 304; А. Архангельскій, Изъ лекцій по исторіи русской литературы, стр. 324.

[3]) Соч. ст. 214—215.

[4]) Соч. ст. 166.

[5]) Соч. ст. 280 говорится о Петрѣ Оболенскомъ, что онъ „синклитскимъ (т. е. боярскимъ) саномъ“ украшенъ; ст. 297, что Иванъ Грозный разграбилъ „синклита своево скарбы“. Ср. ст. 165—166 слова „боярове“ и „синклиты“.

ный изъ представителей всѣхъ сословій, а единственно то, что царь долженъ принимать совѣты не одних только бояръ, но и простыхъ людей. Конечно, при такомъ толкованіи у Курбскаго оказывается противорѣчіе: съ одной стороны, онъ желаетъ, чтобы царь слушалъ совѣты не только бояръ, но и простыхъ людей, а съ другой — онъ осуждаетъ царя, когда тотъ привлекаетъ къ совѣту людей простыхъ, не шляхетскаго рода. Но противорѣчіе это останется и въ томъ случаѣ, если подъ всенародствомъ, вопреки словоупотребленію Курбскаго, разумѣть собраніе представителей отъ всего народа: если онъ презрительно отзывается о царскихъ совѣтникахъ только потому, что они изъ простого народа, то какъ могъ онъ, въ другомъ случаѣ, требовать земскаго собора, въ составъ котораго должны входить представители отъ того же простого народа? Устранить это противорѣчіе едвали возможно; трудно придумать для него какое нибудь другое объясненіе, кромѣ чисто-психологическаго.

Послѣ всего сказаннаго характеристика политическихъ воззрѣній Курбскаго не представитъ затрудненій. Курбскій не „представитель идеи прогресса", какъ думаютъ нѣкоторые изслѣдователи [1]); напротивъ, онъ защитникъ старины, и при томъ — защитникъ не безкорыстный [2]). Въ немъ сильны „удѣльныя воспоминанія", онъ мечтаетъ о томъ времени, когда великіе князья „слушали во всемъ" старыхъ бояръ, какъ совѣтуетъ въ своей духовной Симеонъ Гордый, и безъ воли ихъ ничего не дѣлали [3]). Невозможно отрицать у Курбскаго глубокій патріотизмъ, заботу о всѣхъ сословіяхъ и правильное пониманіе ихъ интересовъ [4]). Но когда рѣчь заходитъ объ управленіи государствомъ, въ немъ сейчасъ же сказывается боярскій эгоизмъ. Ему не нравится возвышеніе царской власти, не нравится и самый титулъ царя, потому что въ его глазахъ онъ является символомъ политической слабости боярства. Курбскій не только не

---

[1]) М. П—скій, назв. соч. стр. 23.

[2]) С. Горскій, Жизнь и историческое значеніе князя Андрея Михайловича Курбскаго, 1858 стр. 348, 413—414.

[3]) В. Ключевскій, Боярская Дума стр. 258; его же Курсъ р. ист. ч. II стр. 195—196.

[4]) Напр. въ назв. выше посланіи къ неизвѣстному старцу.

довѣряетъ единоличной власти царя, но относится отрицательно и къ возможности политическаго вліянія со стороны другихъ сословій [1]). Право совѣта должно, по его убѣжденію, составлять исключительное право боярства; его идеалъ — **раздѣленіе власти между царемъ и боярствомъ**. Въ этомъ отношеніи онъ идетъ дальше, чѣмъ авторъ Бесѣды валаамскихъ чудотворцевъ, который, хотя тоже стоитъ за право боярскаго совѣта, но не требуетъ подчиненія царя совѣту. Они сходятся только въ боярскомъ эгоизмѣ и, слѣдовательно, оба оказываются далеко позади автора Иного сказанія, который одинъ только съумѣлъ подняться надъ сословной узостью взглядовъ: онъ одинъ призналъ и широкое участіе народа въ государственномъ управленіи, и особую близость боярства къ управленію, какъ его привилегію.

Изъ всего этого слѣдуетъ, что взгляды, которые проводитъ Курбскій, представляютъ отголосокъ когда-то дѣйствовавшихъ государственныхъ отношеній. Съ этой точки зрѣнія онъ оцѣниваетъ настоящее, на этомъ же онъ основываетъ и свои надежды. Нѣтъ надобности, поэтому, искать литературныхъ источниковъ политическаго ученія Курбскаго: источники его — не въ литературѣ, а въ жизни. Немногія литературныя ссылки, которыя находимъ въ его произведеніяхъ, указываютъ не на то, откуда онъ взялъ свои идеи, а лишь на то, гдѣ онъ нашелъ имъ подкрѣпленіе и подтвержденіе.

Но есть и другое мнѣніе. Было высказано, что идеи Курбскаго о значеніи боярства — не жизненнаго, а литературнаго происхожденія. Въ его взглядахъ предлагали видѣть отголосокъ идей, которыя проводятся въ политическомъ трактатѣ, извѣстномъ подъ названіемъ Аристотелевы врата или Тайная тайныхъ [2]). Трактатъ этотъ, ложно приписываемый Аристотелю, есть произведеніе арабской литературы X—XI вѣка, которое было, затѣмъ, переведено на всѣ

---

[1]) Соловьевъ, Ист. Р. т. VI, стр. 205—206. Ср. А. Ясинскій, Сочиненія князя Курбскаго, какъ историческій матеріалъ, 1889 стр. 90—93.

[2]) А. Соболевскій, Переводная литература стр. 419.

западно-европейскіе языки. Въ концѣ XV или въ началѣ XVI вѣка, въ связи съ движеніемъ жидовствующихъ, оно было переведено и на русскій языкъ. Изслѣдователи полагаютъ, что переводъ былъ сдѣланъ въ западной Россіи (на бѣлорусское нарѣчіе), а оттуда уже распространился въ остальной Россіи, гдѣ пользовался большой популярностью въ свободомыслящихъ кругахъ [1]). Было бы неудивительно, еслибы Курбскій оказался подъ его вліяніемъ. Нѣкоторое сходство между его идеями и идеями этого произведенія, дѣйствительно, есть. Тамъ тоже проводится мысль, что царь долженъ дѣйствовать по совѣту съ своими правителями. Царь, говорится тамъ, долженъ „миловати и чествовати каждого мудрого шляхетного", „пребываеть царю силы думою правителевъ его", „бояре крѣпость земная и честь царская" [2]). Но въ выраженіи этой мысли Аристотелевы врата не проявляютъ такой опредѣленности, какъ Курбскій. Съ одной стороны, авторъ рекомендуетъ царю не начинать никакого дѣла безъ совѣта („не поверележай ничимъ, нижели испытавъ рады правителя своего"), а съ другой — говоритъ, что царю не слѣдуетъ исполнять совѣты, „коли не исправится ти дума его", и „не подобаетъ царю, дабы думалъ съ каждыми насъ о головной думе своей" [3]). Есть и другое различіе между ними. Курбскій предъявляетъ царю только одно требованіе — дѣйствовать въ согласіи съ совѣтниками, и очень мало говоритъ о законности управленія; для автора Аристотелевыхъ вратъ, напротивъ, это составляетъ излюбленную тему. „Царь покоряетъ царство свое истинѣ закона своего", онъ не долженъ измѣнять „обычая земьского людскихъ словъ ради", „правдою образуется справедливость... и еюже вселилася земля и наставилися царства,... и умираютъ народы отъ всякія кривды, и еюже завешаются цари отъ всякия зрады" и т. д. [4]). Это довольно крупныя различія. Они показываютъ, что вліяніе Аристотелевыхъ вратъ на Курбскаго далеко не могло быть исключительнымъ и даже

[1]) М. Сперанскій, Изъ исторіи отреченныхъ книгъ. IV. Аристотелевы врата, 1908 стр. 129—130.

[2]) Тамъ же стр. 139, 157, 167.

[3]) Тамъ же стр. 155, 156

[4]) Тамъ же стр. 143, 145, 153.

вообще особенно сильнымъ. Если Курбскій и зналъ это произведеніе, то не оно опредѣлило его взгляды. Онъ, можетъ быть, нашелъ въ немъ знакомыя для себя и любимыя мысли, и это содѣйствовало тому, что онъ еще болѣе въ нихъ укрѣпился; но эти мысли были у него и раньше. Иначе — на Курбскаго долженъ былъ бы оказать вліяніе памятникъ въ его цѣломъ. Такого вліянія мы не видимъ. Но это не мѣшаетъ тому, что между обоими авторами есть сходство въ отдѣльныхъ пунктахъ. Одно изъ такихъ сходствъ можно указать въ вопросѣ о выборѣ совѣтниковъ. Курбскій въ этомъ вопросѣ не вполнѣ выдерживаетъ свою точку зрѣнія: то онъ требуетъ, чтобы совѣтники были исключительно изъ шляхетскаго рода, то говоритъ о всенародныхъ человѣкахъ. Автору Аристотелевыхъ вратъ не вовсе чужды сословныя идеи. Онъ, напримѣръ, совѣтуетъ выбирать въ правители людей, которыхъ предки „были правительми или столечники". Но гораздо охотнѣе развиваетъ онъ противоположные взгляды. По поводу совѣтниковъ онъ говоритъ царю: „не смотри на отчину ихъ, но на дела ихъ". „Досмотряй достоиньства каждого человѣка къ службе своей, ни земли его, ни роду его,... нѣсть проку въ роду безъ мудрости и достоиньства своего" [1]). Можно допустить, какъ предположеніе, что непослѣдовательность Курбскаго есть плодъ вліянія со стороны этихъ демократическихъ идей.

---

3. Нераздѣльность царской власти.

Ученія объ ограниченіи царя совѣтомъ и о раздѣленіи верховной государственной власти между царемъ и боярствомъ вызвали въ литературѣ цѣлый рядъ возраженій, которыя отстаиваютъ монархическій принципъ и проводятъ идею о нераздѣльности и полнотѣ царской власти.

Первое изъ такихъ возраженій не только внутреннимъ, но и внѣшнимъ образомъ связано съ Бесѣдой валаамскихъ чудотворцевъ, такъ какъ встрѣчается въ нѣкоторыхъ ея

---

[1]) Тамъ же стр. 159, 167, 168 и друг.

спискахъ, въ видѣ особаго добавленія. Это — Извѣтъ преподобнаго отца нашего Іосифа Волока Ламскаго новаго чудотворца Осипова монастыря. Неизвѣстный авторъ Извѣта, какъ можно думать, былъ недоволенъ тѣми взглядами, какіе были высказаны въ Бесѣдѣ, и хотѣлъ выразить противъ нихъ свой протестъ. Но сдѣлалъ онъ это довольно неумѣло или очень осторожно, такъ что сущность проводимыхъ имъ воззрѣній не ясна сразу, какъ при чтеніи Бесѣды, и можетъ быть опредѣлена, и то приблизительно, только при сравненіи Извѣта съ Бесѣдой и съ Инымъ сказаніемъ.

Извѣтъ написанъ въ формѣ челобитной и обращенъ къ „благовѣрнымъ христолюбивымъ царемъ и великимъ московскимъ княземъ“ отъ имени „многогрѣшнаго калугера съ Волока Ламскаго“ Іосифища. Выставляя на первый планъ имя Іосифа Волоцкаго, человѣка, преданнаго московскому великому князю и почитаемаго въ великокняжескомъ домѣ, авторъ Извѣта уже этимъ самымъ подчеркиваетъ свою принадлежность къ опредѣленному идейному направленію: вспомнимъ, что Бесѣда и Иное сказаніе написаны отъ лица валаамскихъ чудотворцевъ Сергія и Германа, особенно чтимыхъ въ Новгородѣ. Цѣль Извѣта таже, что и Иного сказанія. Иное сказаніе ставило передъ благочестивыми великими князьями высокую задачу: „царство во благоденство соединити и распространити отъ Москвы сѣмо и овама“; для выполненія этой задачи авторъ указывалъ на необходимость дѣйствовать не „своею царскою храбростію, ниже своимъ подвигомъ“, но „валитовымъ разумомъ и царскою премудрою премудростію“ [1]). Мы знаемъ, что эта премудрость состоитъ въ созваніи вселенскаго совѣта и въ томъ, чтобы не разлучаться отъ разумныхъ мужей. Авторъ Извѣта тоже говоритъ о задачѣ, лежащей на московскомъ великомъ князѣ, и формулируетъ ее почти тѣми же самыми словами. Онъ ставитъ вопросъ, какъ московскому князю „одолѣти удѣльныхъ великихъ русскихъ князей... и соединити во благоденство подъ себя вся Русская земля и распространити всюду и всюду“ [2]).

---

[1]) Лѣт. зап. Археогр. Комм. вып. X стр. 29.
[2]) Тоже изд. стр. 31—32.

Но для выполненія этой задачи онъ указываетъ совершенно другія средства и другую политику. „Покажите милость для святыхъ Божіихъ церквей", говоритъ онъ московскимъ князьямъ, — „порадѣйте за христіанскую вѣру и для своего царьскаго величества воздвигните побѣду и одолѣніе отъ своея отъ царьскія руки". Авторъ Бесѣды обращалъ взоръ царя исключительно на боярское сословіе, авторъ Иного сказанія требовалъ обращенія къ людямъ „всякихъ мѣръ" т. е. ко всѣмъ сословіямъ и общественнымъ классамъ; авторъ Извѣта, напротивъ, проситъ оказать милость Божіимъ церквамъ т. е., какъ можно предположить, одному духовному сословію или даже монашеству. Онъ, слѣдовательно, не борется, какъ Бесѣда, съ церковными имуществами и, вообще, не принимаетъ плановъ и идей, родственныхъ заволжскимъ старцамъ; на-оборотъ, въ немъ проглядываетъ идейная близость къ іосифлянамъ. Но въ словахъ его сквозитъ еще и другая мысль. Благоденствія русской земли и одолѣнія враговъ онъ ждетъ не отъ совмѣстной дѣятельности царя съ совѣтниками-боярами или съ вселенскимъ совѣтомъ, а единственно „отъ царской руки". Онъ не предлагаетъ никакого совѣщательнаго учрежденія при царѣ и всѣ надежды свои возлагаетъ на одну царскую власть. „Безъ тое царское къ Богу добродѣтели не одолѣти, ниже попрати враговъ и всякихъ воровъ и не соединити во едино существо міру всего", говоритъ авторъ въ заключеніе своего совѣта.

Краткость Извѣта и отсутствіе въ немъ какой бы то ни было аргументаціи не позволяютъ дать полную характеристику проводимыхъ въ немъ взглядовъ. Авторъ выражаетъ свои идеи путемъ намековъ, но уже одно то, что Извѣтъ привязанъ къ Бесѣдѣ, которая отстаиваетъ коллегіальное начало и право бояръ на участіе во власти, даетъ основаніе толковать изложенныя въ немъ идеи, какъ защиту единоличной власти царя, опирающейся на духовное сословіе. Та же краткость является препятствіемъ и для опредѣленія источниковъ этихъ идей. Можно только въ видѣ предположенія высказать, что, если не видѣть въ Извѣтѣ поддѣлку въ цѣляхъ полемики, — ближайшій источникъ его былъ въ сочиненіяхъ или самого Іосифа Волоцкаго или

его послѣдователей. Во всякомъ случаѣ, вышелъ онъ изъ іосифлянскихъ круговъ.

Гораздо большей опредѣленностью отличаются взгляды второго защитника и панегириста царской власти — Ивана Пересвѣтова. Съ его именемъ связываются въ настоящее время слѣдующія сочиненія: Сказаніе о Петрѣ, волосскомъ воеводѣ, Сказаніе о царѣ турскомъ Магметѣ, Сказаніе о царѣ Константинѣ, и двѣ челобитныя, изъ которыхъ одна носитъ личный характеръ, а другая общественно-политическій и по своему содержанію сходна съ упомянутымъ Сказаніемъ о воеводѣ Петрѣ. Принадлежность всѣхъ этихъ сочиненій [1]) именно Пересвѣтову установлена теперь съ несомнѣнностью [2]); несомнѣнною можно считать также подлинность его фамиліи, а также и то, что сочиненія эти написаны въ серединѣ XVI вѣка, приблизительно между 1547 и 1551 г.г. [3]). Но такъ какъ научное изученіе Пересвѣтова началось недавно, то еще много вопросовъ, относящихся къ нему, остаются невыясненными окончательно. Мы не знаемъ навѣрное, составляютъ ли всѣ названныя сочиненія совершенно самостоятельныя вещи или это — разрозненныя части одного произведенія или, наконецъ, — различныя его редакціи. Но какъ бы то ни было, можно и теперь уже сказать, что всѣ сочиненія Пересвѣтова связаны единствомъ мысли, выражаютъ одну идею: Россіи нужна сильная государственная власть, которая безраздѣльно должна находиться въ рукахъ царя. Для своей мысли Пересвѣтовъ пользуется различными формами: то онъ говоритъ отъ своего имени и обращается непосредственно къ Ивану Грозному, то передаетъ предсказанія разныхъ мудрецовъ, то сообщаетъ факты изъ исторіи Византіи или изъ жизни ея покорителя — Магметъ-Салтана. Но несмотря на разно-

---

[1]) А также еще нѣсколькихъ, болѣе мелкихъ сочиненій, составляющихъ въ рукописяхъ, гдѣ они встрѣчаются, какъ бы соединительныя звенья между крупными: Предсказанія философовъ, Сказаніе о книгахъ, отрывокъ Повѣсти о Царьградѣ.

[2]) В. Ржига, И. С. Пересвѣтовъ, публицистъ XVI вѣка. М. 1908 стр. 3—12.

[3]) Ю. Яворскій, Къ вопросу объ Ивашкѣ Пересвѣтовѣ, 1908 стр. 13—14 и 20—27; В. Ржига, назв. соч. стр. 12—19.

образіе литературныхъ пріемовъ, мысль Пересвѣтова вездѣ выражена вполнѣ опредѣленно и ясно. Въ этомъ отношеніи его сравниваютъ съ Курбскимъ, который тоже съ полной опредѣленностью обнаруживаетъ свое политическое направленіе [1]). Однако нужно сказать, что въ сочиненіяхъ Курбскаго общія политическія идеи не высказаны прямо, а скрыты въ массѣ такого матеріала, который имѣетъ только историческое или даже личное значеніе. Сочиненія Пересвѣтова, напротивъ, имѣютъ отъ начала до конца политическое содержаніе и, поэтому, по выдержанности своей, значительно превосходятъ сочиненія Курбскаго. На одну доску съ ними могутъ быть, съ этой точки зрѣнія, поставлены только такія произведенія русской политической литературы, какъ Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ или Разговоры о владательству Крижанича.

Основу политическихъ взглядовъ Пересвѣтова составляетъ вѣра въ высокое историческое призваніе Россіи. „Слышалъ отъ многихъ мудрецовъ, говоритъ онъ въ челобитной Ивану Грозному, — что быти тебѣ, государю, великому царю по небесному знаменію“. „Дочлися въ книгахъ, что обладати тебѣ, государю, многими царствы“ [2]). Съ этой вѣрой связывается и славянофильство Пересвѣтова. Едвали не первый въ русской литературѣ заговорилъ онъ объ отношеніи русскаго народа къ единоплеменнымъ и единовѣрнымъ братьямъ. Немногими, но рѣзкими чертами онъ изображаетъ ихъ тяжелое положеніе подъ турецкимъ игомъ. „Царь турецкой у грековъ і у сербовъ дѣти отимаетъ на седмой годъ на воиньскую науку і въ свою вѣру ставитъ; они же, зъдѣтми розставаючися, великимъ плачемъ плачютъ, да ничтоже собѣ не пособятъ“. „Греки... вѣру христіянскую у царя у турецкого откупаютъ, великіе оброки даютъ царю турецкому, а сами въ неволи у царя у турецкого... Греки и сербы наймуются овецъ пасти і верблудовъ у турковъ; і лутчія греки, і они торгуютъ“ [3]). Но рабство славянъ и грековъ не можетъ продолжаться вѣчно: у нихъ есть защита въ лицѣ Россіи, на долю которой выпадаетъ высокая задача освобо-

[1]) В. Ржига, назв. соч. стр.
[2]) Сочиненія Пересвѣтова (по изд. В. Ржиги) стр. 68 и 80.
[3]) Сочиненія стр. 59 и 63.

дить ихъ отъ подчиненія исламу. „Тѣмъ ся царствомъ рускимъ і нынѣ хвалитъ вся греческая вѣра, і надѣются отъ Бога великого милосердія и помощи божіи свободитися рускимъ царемъ отъ насильства турецкого царя иноплеменника“ [1]).

Эта задача, лежащая на русскомъ царствѣ, есть тотъ пунктъ въ міросозерцаніи Пересвѣтова, гдѣ его историческіе взгляды тѣсно соприкасаются съ его политическими убѣжденіями. По мнѣнію Пересвѣтова, Россія не готова въ достаточной степени для выполненія своего призванія, и, прежде чѣмъ освобождать другихъ, ей слѣдуетъ обратить вниманіе на то зло, которое заключено въ ней самой. Разсказавъ, какія надежды отъ лица всѣхъ христіанъ возлагаетъ волосскій воевода Петръ на русское царство, Пересвѣтовъ заставляетъ его поставить рѣшительный вопросъ: „Таковое царство великое, силное і славное і всѣмъ богатое, царство московское, есть ли въ томъ царствѣ правда?“ Отвѣтъ получается неутѣшительный: „Вѣра христіянская добра, всѣмъ сполна, і красота церковная велика, а правды нѣтъ“ [2]). Между тѣмъ, по убѣжденію Пересвѣтова, одной вѣры недостаточно, и правда выше вѣры. „Коли правды нѣтъ, то всего нѣтъ“, говоритъ онъ; „правда Богу сердечная радость“, „не вѣру Богъ любитъ, но правду“, „Богъ любитъ правду лутчи всего“; „правда вѣрѣ красота“ [3]). Переведя это на современный прозаическій языкъ, можно мысль Пересвѣтова выразить такъ: одно теоретическое признаніе нравственнаго добра безъ практическаго осуществленія его, безъ проведенія его въ жизнь не имѣетъ цѣнности. Нужно не только сознательно относиться къ истинѣ вѣры, но и устроить жизнь сообразно этой истинѣ. И вотъ оказывается, что на Руси какъ-разъ эта сторона дѣла находится

---

[1]) Соч. стр. 61, 63, 77; стр. 64: Іно намъ нѣчемъ говорити греческой вѣрѣ, яко жидомъ и арменомъ, что нѣтъ у нихъ волного царя, и царьства волного нѣтъ у нихъ; а мы тѣмъ царствомъ рускимъ и царемъ христіянскимъ греческой вѣре хвалимся. Ср. статью В. Вальденберга, Предшественники славянофиловъ. Иванъ Пересвѣтовъ. Слав. Изв. 1913 № 19.

[2]) Сочиненія стр. 63—64.

[3]) Сочиненія стр. 64, 66, 73, 77, 81.

въ пренебреженіи. Русь хранитъ чистоту православной вѣры, въ ней „знамения божія, святыя, новыя чудотворцы“, но жизнь вѣрѣ не соотвѣтствуетъ, и въ этомъ смыслѣ въ ней нѣтъ правды.

Пересвѣтовъ систематически проводитъ ту мысль, что правда составляетъ необходимое условіе государственнаго благополучія, и безъ нея государство раньше или позже должно погибнуть. Только то царство, въ которомъ есть правда, можетъ не опасаться гнѣва Божія. Это Пересвѣтовъ подтверждаетъ примѣромъ Византіи. „Греки евангеліе чли, а иные слушали, а воли божій не творили“, и за эту неправду Богъ выдалъ ихъ въ неволю царю турецкому [1]. Тоже самое можетъ случиться и съ русскимъ царствомъ, и потому понятно, что наши единовѣрцы молятся, чтобы „царство русское осталося“ т. е. не погибло, какъ Византія. Примѣръ Византіи, по мнѣнію Пересвѣтова, чрезвычайно поучителенъ, и всякій, кто хочетъ научиться „мудрости царской“, наукѣ управленія государствомъ, долженъ „прочести взятіе Цареградское до конца“ т. е. выяснить себѣ внутреннія причины паденія Византійской имперіи: въ чемъ была ея неправда, и какимъ образомъ она возникла [2].

По ученію Пересвѣтова, правда есть законъ христіанскій, и греки виновны, прежде всего, въ томъ, что преступили всѣ заповѣди Божіи. Но неправда ихъ заключалась не въ одномъ этомъ. Было въ Византіи и общественное зло. Это — неправый судъ и рабство, а причину того и другого Пересвѣтовъ видитъ въ ограниченіи императорской власти въ пользу вельможъ. Въ малолѣтство императора Константина, они захватили власть и начали употреблять ее въ своихъ собственныхъ интересахъ. Вельможи стали обладать всѣмъ царствомъ, они „укротили“ царя, именемъ царскимъ стало „немочно прожить никому“, „все царство заложилося за вельможъ его“. Вельможи широко пользовались „кормленіями“ и грабили народъ, на судѣ брали посулы съ той и съ другой стороны, поработили все населеніе. „Земля и царство отъ нихъ плакало... они правдою гнушалися“. На

---

[1]) Сочиненія стр. 66, 77 и друг.
[2]) Сочиненія стр. 59 и 64.

несправедливости вельможъ некому было жаловаться, потому что „царь всю ихъ волю чинилъ“ [1]). Императоръ лишился своей власти, настала неправда, и царство погибло.

Отсюда видно, что Пересвѣтовъ ставитъ правду въ тѣсную связь съ формой правленія. Неправда есть слѣдствіе ограниченія царской власти. Поэтому, если въ русскомъ царствѣ тоже правды нѣтъ, то и здѣсь причину нужно искать въ ограниченіи. Уже въ описаніи византійскихъ государственныхъ порядковъ можно видѣть у него намеки на русскую исторію. Господство вельможъ въ малолѣтство императора Константина сильно напоминаетъ своеволія бояръ въ первые годы царствованія Ивана Грознаго; византійскія кормленія уже однимъ названіемъ своимъ говорятъ о Россіи. Но онъ говоритъ объ ограничительныхъ попыткахъ на Руси и прямо, безъ всякихъ намековъ. „Будетъ на тобя, государя, ловленіе, якоже на царя Коньстянтина цареградскаго... будутъ доходити велможи твои любви твоей царскія... твою мудрость, отъ Бога прироженную, і счастіе отимаютъ... къ себѣ твое сердце государево царево разжигаютъ великою любовію, і не можешь безъ нихъ ни часу быти“ [2]). Результаты этого уже успѣли сказаться. Бояре русскаго царя „сами богатѣютъ и лѣнивѣютъ, а царство его оскужаютъ і тѣмъ они слуги ему называются, что цвѣтно і конно і людно выѣзжаютъ на службу его, а крѣпко за вѣру християнскую не стоятъ... тѣмъ Богу лжутъ і государю“ [3]).

Такимъ образомъ, Пересвѣтовъ высказывается, какъ рѣшительный противникъ боярства. Богатые и родовитые люди, по его мнѣнію, могутъ заботиться только о своемъ спокойствіи и объ увеличеніи своего богатства. Боярское сословіе равнодушно къ историческимъ завѣтамъ Россіи („не хотятъ умрети за вѣру християнскую“ [4]), оно не думаетъ ни о какой правдѣ, а корыстолюбіе его можетъ быть причиной большихъ бѣдъ для государства. Они богатѣютъ „нечистымъ собраніемъ“, а какъ съѣдутъ съ кормленія, го-

[1]) Сочиненія стр. 63, 65, 66, 67, 71, 73.
[2]) Сочиненія стр. 68, ср. стр. 78.
[3]) Сочиненія стр. 62.
[4]) Сочиненія, тамъ же; ср. стр. 70.

воритъ Пересвѣтовъ, „во обидахъ присужаютъ поля“ и „въ томъ много грѣха сотворяютъ“ [1]). Пересвѣтовъ отстаиваетъ монархическое начало, его идеалъ — сильная царская власть. Онъ увѣренъ, что Ивану Грозному дороже величіе Россіи и ея призваніе, — что онъ будетъ „беречи вѣры христіянскія і умножати і невѣрныхъ къ вѣре приводити и славу божію возвышати“. И правда можетъ быть введена только единоличной властью царя. Иванъ Грозный родился „по знаменію небесному на исполненіе правды въ его царствѣ“. Ты, обращается онъ къ царю, „введешъ правду великую въ царство свое... и не будетъ таковыя правды ни подъ всею подсолнечною, яко въ твоемъ царствѣ государеве... лукавыя судьи яко отъ сна проснутся, да и посрамятся дѣлъ своихъ лукавыхъ [2]). Въ противовѣсъ византійской неправдѣ, Пересвѣтовъ свѣтлыми чертами изображаетъ господство правды въ турецкомъ царствѣ, гдѣ она была установлена благодаря заботамъ царя Магмета, который былъ „философъ мудрый по своимъ книгамъ по турецкимъ“, а затѣмъ познакомился съ христіанской мудростью и захотѣлъ по ней преобразовать свое государство Магметъ уничтожилъ кормленія и судебныя пошлины, и судьямъ „выдалъ книги судебныя, по чему имъ винити і правити“. Поэтому и говоритъ Пересвѣтовъ о русскомъ царствѣ: „чтобы къ той вѣрѣ христіянской да правда турецкая, іно бы съ ними ангели бесѣдовали“ [3]).

Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ стояла за мягкую власть, требовала „милосердія“ и снисходительности къ исполненію лежащихъ на каждомъ обязанностей; Пересвѣтовъ, напротивъ, является сторонникомъ строгаго и даже безпощаднаго управленія. Это видно, прежде всего, изъ того сочувствія, съ которымъ онъ относится къ суровымъ законамъ царя Магмета. Но, затѣмъ, онъ выражаетъ свою мысль и въ общей формѣ. „Царь кротокъ і смиренъ на царствѣ своемъ, і царство его оскудѣетъ, і слава его низится. Царь на царствѣ грозенъ і мудръ, царство его ши-

---

[1]) Сочиненія стр. 61—62.
[2]) Сочиненія стр. 60, 61, 78 и друг.
[3]) Сочиненія стр. 72, 73, 74, 78.

рѣетъ, і имя его славно по всѣмъ землямъ". Нужны суровыя мѣры для того, чтобы ввести правду и систематически ее поддерживать. Безъ грозы „правды въ царство не мочно ввести. Правда ввести царю въ царство свое, іно любимаго не пощадити, нашедши виноватаго. Какъ конь подъ царемъ безъ узды, такъ царство безъ грозы". Вообще, „не мощно царю царства безъ грозы держати" [1]). Поэтому Пересвѣтовъ совѣтуетъ и Ивану Грозному имѣть „правду і грозу"; ты, обращается онъ къ нему, „государь грозный и мудрый, грѣшныхъ на покаяніе приведешь" [2]). Такъ говоритъ Пересвѣтовъ въ своей челобитной, въ Сказаніи же о волосскомъ воеводѣ, которое принимаютъ за позднѣйшую передѣлку челобитной [3]), онъ выражается еще рѣшительнѣе. Тамъ уже прямо говорится о необходимости уничтожить боярское ограниченіе. Царю должно быть „самоупрямливу и мудру безъ воспрашиванья... Царева бо есть мудрость еже мыслити о воинствѣ и о управѣ своимъ разсмотрѣніемъ... Ащели начнетъ о воинствѣ и о управѣ съ вельможи своими думати..., то будетъ предъ ними во всей мысли своей покоренъ" [4]). Различіе по сравненію съ Бесѣдой въ этихъ словахъ оказывается еще рѣзче. Изъ преобразованій царя Магмета, которыя Пересвѣтовъ предлагаетъ Ивану Грозному и для Россіи, одни касаются суда, другія состоятъ въ отмѣнѣ кормленій и реформѣ всей финансовой системы; но есть между ними и такія, которыя имѣютъ болѣе принципіальное значеніе и чрезвычайно важны для характеристики монархическихъ убѣжденій Пересвѣтова. Это — отмѣна рабства и устройство военнаго сословія. Изъ этихъ преобразованій видно, что онъ сторонникъ демократическихъ идей. Отстаивая необходимость грозы царской, Пересвѣтовъ въ тоже время проводитъ ту мысль, что царская власть должна опираться на широкія народныя массы; царь долженъ опредѣленно выставить на своемъ знамени народное благо и неуклонно дѣйствовать въ этомъ

---

[1]) Сочиненія стр. 70, 72, 73.
[2]) Сочиненія стр. 60, 62.
[3]) В. Ржига, назв. соч. стр. 16.
[4]) Учен. Зап. Каз. Ун. 1865 I вып. 1. стр. 45.

направленіи. „Всѣ есмя дѣти Адамовы“, говоритъ Пересвѣтовъ и этимъ устанавливаетъ принципъ равенства всѣхъ передъ лицомъ государя и передъ закономъ; отсюда вытекаетъ и необходимость отмѣны всякихъ привилегій. Рабство, по его мнѣнію, незаконно, такъ какъ одинъ Богъ надъ всею вселенною, и „Богъ гордости не любитъ“. Онъ не задумывается сказать, что въ византійскомъ государствѣ рабами были лучшіе люди. Поэтому онъ съ одобреніемъ разсказываетъ о Магметѣ, который велѣлъ принести себѣ „полныя и докладныя“ книги и сжегъ ихъ [1]). Главную опору царя должно составлять военное сословіе; воинамъ царь долженъ вѣрить во всемъ и любить ихъ, какъ отецъ дѣтей своихъ, совѣтники его должны быть только люди „отъ воинскія выслуги“. Въ основу устройства этого сословія долженъ быть положенъ тотъ же демократическій принципъ. Въ составъ войска должны войти самые низы общества: „отъ богатыхъ мудрость воинская не починается николи, хотя и богатырь обогатѣетъ, і онъ обленивѣетъ“. Рабы, которыхъ отпустилъ на волю Магметъ, оказались лучшими воинами въ его полку. И если ему кто „вѣрно служитъ“, того онъ возвышаетъ по заслугамъ, хотя бы тотъ и былъ отъ „меншаго колѣна“. Любимые паши турецкаго царя — бывшіе рабы, и ему „вѣдома нѣтъ, какова отца онѣ дѣти“ [2]). Для сохраненія въ сословіи воинскаго духа царь долженъ постоянно держать воина въ боевой готовности, „чередити, яко сокола“ и щедро награждать его. Но наградой его должна быть не земля, которая превращаетъ воина въ мирнаго гражданина, думающаго только о своемъ богатствѣ, а денежное „годовое жалованіе“ изъ царской казны [3]).

Въ литературѣ еще остается спорнымъ вопросъ, что написано раньше — Бесѣда или сочиненія Пересвѣтова [4]), но несомнѣнно, что въ сочиненіяхъ Пересвѣтова гораздо легче видѣть отвѣтъ на политическое ученіе Бесѣды, чѣмъ

[1]) Сочиненія стр. 67 и 75.

[2]) Сочиненія стр. 60, 63, 65, 75, 76.

[3]) Сочиненія стр. 63, 74.

[4]) Ржига, назв. соч. стр. 38; П. Милюковъ, Очерки исторіи русской культуры ч. III вып. 1 стр. 60.

на-оборотъ. Бесѣда указывала на князей и бояръ, какъ на прирожденныхъ совѣтниковъ, съ которыми царь долженъ „совѣтовати на-крѣпко“ во всякомъ дѣлѣ; Пересвѣтовъ открываетъ оборотную сторону медали: онъ показываетъ, что бояре и князья заботятся не о государственномъ интересѣ, а о своемъ собственномъ, что они равнодушны къ историческому призванію Россіи, и что, поэтому, спасеніе Россіи не въ нихъ, а въ самой царской власти, опирающейся на широкіе круги населенія. Бесѣда, возражая противъ ограниченія царя со стороны духовнаго сословія, основывалась, хотя и не совсѣмъ послѣдовательно, на понятіи самодержавія и указывала, что самодержавіе несовмѣстимо съ ограниченіемъ. Пересвѣтовъ, напротивъ, настаиваетъ на необходимости сильной и единоличной власти, но любопытно, что онъ нигдѣ не ставитъ своего пониманія царской власти въ связь съ самодержавіемъ, и даже въ личномъ обращеніи къ Ивану Грозному онъ ни разу не называетъ его самодержавнымъ. Это еще разъ показываетъ, что отожествленіе самодержавія съ неограниченной властью принадлежитъ самому автору Бесѣды и вовсе не составляло въ его время общепринятаго взгляда. Если имѣть въ виду только тотъ видъ ограниченія, противъ котораго борется Пересвѣтовъ, то можно сказать, что онъ стоитъ за неограниченную царскую власть [1]), разумѣя подъ неограниченностью сосредоточеніе всей государственной власти въ рукахъ одного царя. Но это не значитъ, конечно, что сама царская власть, по существу своему, ничѣмъ не ограничена. Царь долженъ ввести и поддерживать въ своемъ царствѣ правду; царей, которые это дѣлаютъ, Богъ возвышаетъ, какъ турецкаго царя Магмета, а тѣхъ царей, которые не думаютъ о правдѣ, которые сошли съ праведнаго суда, какъ императоръ Константинъ, ожидаетъ гнѣвъ Божій, и они попадаютъ въ руки невѣрныхъ. Уже это одно показываетъ, что, по взгляду Пересвѣтова, для царя обязательна правда, и что царь не можетъ управлять государствомъ по своему произволу, а долженъ дѣйствовать именно по правдѣ. Правда для Пересвѣтова не есть какое нибудь отвлеченное нравственное

---

[1]) В. Ржига, назв. соч. стр. 29, 31 и друг.

понятіе безъ опредѣленнаго содержанія; подъ правдой онъ разумѣетъ не что иное, какъ христіанскій законъ. Это видно уже изъ того, что Магметъ, который ввелъ правду, списалъ ее „съ христіянскихъ книгъ"; таковому, говоритъ Пересвѣтовъ, подобаетъ быть христіанскому царю, „волю Божію творити" [1]). Какъ и многіе памятники древней русской письменности, Пересвѣтовъ возлагаетъ на царя отвѣтственность передъ Богомъ за исполненіе христіанскаго закона: нарушителя ожидаетъ наказаніе уже здѣсь въ земной жизни.

Въ сочиненіяхъ Пересвѣтова заключается первое по времени рѣшительное возраженіе противъ ограниченія царской власти боярскимъ совѣтомъ; поэтому очень интересно и важно выяснить, подъ какими вліяніями сложились его взгляды. Изслѣдователи считаютъ, что многое въ сочиненіяхъ Пересвѣтова не можетъ быть объяснено ни предшествующими ему литературными идеями, ни современными ему общественными настроеніями, и что, поэтому, источниковъ его нужно искать на Западѣ. Указываютъ напр., что противопоставленіе вѣры и правды, которое составляетъ основу всего міровоззрѣнія Пересвѣтова, было будто-бы совсѣмъ не въ духѣ господствовавшихъ въ его время началъ; что идеализація турокъ встрѣчается на западѣ Европы съ начала XVI вѣка; что представленіе Пересвѣтова о царѣ-философѣ имѣетъ корни въ польской литературѣ XVI вѣка, гдѣ въ ту пору возродились платоновскія идеи. Предлагаютъ и вообще источниковъ политической теоріи Пересвѣтова искать въ ходячихъ мнѣніяхъ на Западѣ [2]). Отрицать возможность вліянія на Пересвѣтова со стороны западной образованности, разумѣется, нельзя. Пересвѣтовъ много путешествовалъ, много видѣлъ на своемъ вѣку; онъ былъ въ Польшѣ, въ Чехіи, въ Венгріи, въ Молдавіи, можетъ быть, даже въ Константинополѣ. Вездѣ онъ интересовался „мудрыми

---

[1]) Сочиненія стр. 73, 75, 77.

[2]) В. Ржига, назв. соч. стр. 51; Древности. Труды слав. комм. Имп. М. Арх. Общ. т. V стр. 14; В. Ржига, И. С. Пересвѣтовъ и западная культурная среда. Изв. Отд. р. яз. Имп. Ак. Н. т. XVI кн. 3 (1912 г.) стр. 169, 174—176.

книжками“, и нѣкоторыя изъ нихъ онъ привезъ съ собой на родину. Онъ самъ говоритъ о писаніяхъ какихъ-то „философовъ и докторовъ латынскихъ“ въ Литвѣ [1]). Но не слѣдуетъ слишкомъ преувеличивать значеніе этихъ вліяній: русская письменность все-таки многое могла дать Пересвѣтову. Такъ, противопоставленіе вѣры и правды встрѣчается еще въ хожденіи Даніила [2]), а въ болѣе близкое къ Пересвѣтову время — въ сочиненіяхъ Максима Грека, который такъ же, какъ Пересвѣтовъ, добро ставилъ выше вѣры [3]). У Максима Грека же можно найти и сочувственное отношеніе къ турецкому государственному строю [4]). Мысль, что Русь только хранитъ чистоту православія, но что дѣла вѣрѣ не соотвѣтствуютъ, чрезвычайно ярко выражена у Филоѳея, который не менѣе рѣшительно, чѣмъ Пересвѣтовъ, призывалъ къ исправленію различныхъ неустройствъ въ общественной жизни [5]). Обличеніе неправаго суда встрѣчается уже въ самыхъ первыхъ памятникахъ русской письменности [6]). Нареканія на вельможъ находимъ въ цѣломъ рядѣ произведеній, начиная съ лѣтописи и Моленія Даніила Заточника, и даже такая мелкая черта въ характеристикѣ вельможъ у Пересвѣтова, какъ указаніе на то, что они отговариваютъ царя, „на иноплеменники ходити воевати“, встрѣчается уже до него, именно въ посланіи на Угру арх. ростовскаго Вассіана Рыло [7]). Но литературныя вліянія были не единственными, которыя опредѣлили собою содержаніе сочиненій Пересвѣтова. Въ его политическомъ ученіи нетрудно угадать и психологическія, и историческія основы. Послуживъ тремъ иноземнымъ государямъ, Пересвѣтовъ вернулся, наконецъ, въ Москву, чтобы начать службу русскому царю. Онъ привезъ съ собой „рѣчи государьскія“ и образцы иностраннаго вооруженія, и всѣмъ этимъ хотѣлъ быть полезенъ царю и отечеству. Но, какъ онъ объ-

---

1) Ю. Яворскій, назв. соч. стр. 16—17, 24; Сочиненія, стр. 78.
2) Древности, т. V стр. 14.
3) См. выше.
4) Сочиненія М. Грека т. II стр. 202—203.
5) См. выше.
6) См. выше Слово Сирахово и друг.
7) Ю. Яворскій, назв. соч. стр. 26; о Вассіанѣ Рыло см. выше.

ясняетъ въ своей челобитной, онъ встрѣтилъ препятствіе со стороны сильныхъ людей. Служба его „задлялася", помѣстье ему „отъ обидъ сильныхъ людей" нарядили пусто, да и въ томъ не дали пожить ни часу „недрузи", и онъ пишетъ съ огорченіемъ: „язъ тебя, государя, благовѣрнаго царя, доступити не могу пожаловатися на нихъ". Челобитная его оканчивается жалостными словами: „Умилосердися, обыщи своимъ царьскимъ обыскомъ і оборони отъ насилства силнихъ людей, чтобы холопъ твой государевъ до конца не загибъ і службы твоей царской не отсталъ" [1]). Пересвѣтовъ, такимъ образомъ, испыталъ на себѣ самомъ темныя стороны боярскаго вліянія и, конечно, не могъ послѣ этого относиться доброжелательно къ боярству. Это заставило его задуматься о боярскихъ притязаніяхъ на власть, которыя какъ-разъ въ его время были особенно сильны. Разсѣянныя въ его сочиненіяхъ указанія и намеки на факты русской исторіи и на политику Ивана Грознаго — безразлично, будемъ ли мы видѣть въ нихъ совѣты или оправданія — показываютъ, что Пересвѣтовъ много размышлялъ о современной ему русской дѣйствительности. Эти размышленія, поставленныя въ связь съ тѣми представленіями о царской власти, которыя развились въ русской письменности къ началу XVI вѣка, а отчасти съ извѣстными Пересвѣтову въ тенденціозномъ освѣщеніи фактами византійской исторіи, и привели его къ опредѣленнымъ политическимъ воззрѣніямъ. Поэтому, его теорія царской власти съ достаточнымъ основаніемъ можетъ быть признана оригинальной и, въ тоже время, имѣющею немало корней въ русской литературѣ.

Подъ сильнымъ вліяніемъ Пересвѣтова сложились политическія убѣжденія самаго талантливаго изъ защитниковъ нераздѣльности царской власти — Ивана Грознаго. Отдѣльныя черты, характеризующія его политическое міровоззрѣніе, встрѣчаются во многихъ произведеніяхъ его, но самымъ главнымъ источникомъ, въ этомъ отношеніи, явля-

[1]) Сочиненія стр. 79—80; ср. В. Ржига, И. С. Пересвѣтовъ, публицистъ XVI вѣка, стр. 26 и С. Вилинскій, Новые труды по изученію дѣятельности Ивана Пересвѣтова. Журн. М. Н. Н. 1908 № 9 стр. 185—192.

ются, конечно, два его посланія къ кн. Курбскому. Въ посланіяхъ этихъ, какъ и въ посланіяхъ Курбскаго, вызвавшихъ Грознаго на отвѣтъ, много личнаго элемента. Такъ, царь обвиняетъ бояръ въ равнодушіи къ государственному благу, а самого Курбскаго — въ измѣнѣ, и съ другой стороны оправдываетъ и объясняетъ свои жестокости. Однако эти личные счеты, сообщая посланіямъ Ивана Грознаго извѣстную окраску, не лишаютъ ихъ характера произведенія, имѣющаго общее значеніе. Отвѣчая на упреки Курбскаго, Грозный развиваетъ свое ученіе о происхожденіи и о предѣлахъ царской власти. Ученіе это отличается значительной своеобразностью. Отдѣльныя положенія, входящія въ его составъ, почти всѣ встрѣчаются въ русской политической литературѣ до него. Можно согласиться, что „ни одно изъ этихъ положеній не создано имъ"; но отсюда еще очень далеко до утвержденія, что Иванъ Грозный не прибавилъ „ничего новаго къ готовымъ теоріямъ", или что онъ „только повторяетъ то, что сказано было раньше" [1]). Оригинальность политическаго писателя опредѣляется не отдѣльными элементами его теоріи. Давно уже подмѣчено, что существуетъ нѣкоторое опредѣленное число основныхъ элементовъ, изъ которыхъ слагаются всѣ рѣшительно политическія теоріи, и что исторія политическихъ ученій представляетъ намъ постоянное чередованіе этихъ элементовъ [2]). Правда, это было подмѣчено въ исторіи зап.-европейскихъ политическихъ ученій, но нужно думать, что по мѣрѣ развитія науки исторіи русскихъ политическихъ ученій справедливость указаннаго закона оправдается и здѣсь. Оригинальность политическаго писателя, слѣдовательно, можетъ выразиться лишь въ томъ или другомъ сочетаніи готовыхъ элементовъ, въ раскрытіи и уясненіи заключающихся въ нихъ идей, наконецъ, — въ приспособленіи ихъ къ политическимъ запросамъ времени. Этой мѣркѣ ученіе Грознаго вполнѣ соотвѣтствуетъ. У него найдемъ и идею богоустановленности царской власти, и

---

[1]) М. Дьяконовъ, Власть московскихъ государей стр. 138, 139; И. Ждановъ, Сочиненія царя Ивана Васильевича. Соч. т. I стр. 170.

[2]) Б. Чичеринъ, Исторія политическихъ ученій ч. I стр. 7—11.

идею отвѣтственности царя передъ Богомъ, и многое другое, что, дѣйствительно, встрѣчалось задолго до него. Но ни одинъ писатель до него не находился въ такомъ положеніи, какъ онъ, никому не приходилось защищать царскую власть отъ прямыхъ нападокъ и посягательствъ, какъ ему — отъ нападокъ Курбскаго; всѣ политическія идеи, которыя онъ воспринялъ отъ предшествующей литературы, онъ и приспособляетъ для своей цѣли, раскрываетъ въ нихъ то, что можетъ служить для защиты и обоснованія ученія о нераздѣльности царской власти. Въ этомъ и состоитъ, главнымъ образомъ, оригинальность его теоріи.

Предшественники Ивана Грознаго разсматривали вопросъ о предѣлахъ царской власти, большею частью, въ общей формѣ; у него замѣтенъ переходъ къ сравнительной точкѣ зрѣнія. Онъ знаетъ, что въ разныхъ государствахъ объемъ царской власти бываетъ неодинаковъ. Есть государства, гдѣ цари „послушны епархомъ и сигклитомъ"; они „царствіи своими не владѣютъ: како имъ повелятъ работныя ихъ, тако и владѣютъ". Это — „безбожные человѣцы" т. е. неправославные народы. Ближайшій примѣръ такого государства съ ограниченной царской властью Грозный видѣлъ въ Польшѣ: онъ упрекаетъ Курбскаго, что тотъ „такова государя искалъ по своему злобѣсному хотѣнію, еже ничимъ же собою владѣюща, но паче худѣйша отъ худѣйшихъ рабъ суща, понеже отъ всѣхъ повелеваемъ есть, а не самъ повелевая" [1]). Въ посланіяхъ Грознаго нигдѣ нѣтъ объясненія, почему у безбожныхъ народовъ царь не обладаетъ полновластіемъ. Но около того же времени, въ 1567 году, появился рядъ литературныхъ произведеній, въ которыхъ какъ-разъ дается отвѣтъ на этотъ вопросъ. Это — грамоты нѣсколькихъ бояръ къ польскому королю Сигизмунду Августу и къ гетману Хоткевичу въ отвѣтъ на предложеніе перейти въ польское подданство. Въ грамотахъ нѣтъ упоминанія объ Иванѣ Грозномъ, но въ литературѣ уже указывалось, что нѣкоторое участіе въ составленіи ихъ онъ, несомнѣнно, принималъ, а Соловьевъ даже думалъ,

[1]) Сочиненія князя Курбскаго (Русская Ист. Библ. т. 21) т. I стр. 25, 53, 102.

что онъ самъ ихъ написалъ отъ имени этихъ бояръ [1]). И, дѣйствительно, грамоты носятъ замѣтные слѣды пера Грознаго: тотъ же языкъ, таже манера нанизывать тексты безъ всякаго толкованія, таже склонность къ развитію темы о полнотѣ власти. Поэтому, не впадая въ большую ошибку, можно допустить, что грамоты излагаютъ, въ значительной степени, взгляды самого Ивана Грознаго. Въ грамотѣ М. Воротынскаго читаемъ: „потому ты своимъ паномъ и послушенъ, что есте не коронные государи... ино вамъ и больши того подобаетъ пановъ своихъ послушивати, зань же есте государи не коренные... а ты по дѣлу не воленъ еси, что еси посаженой государь, а не вотчиной, какъ тебя захотѣли паны твои, такъ тебѣ въ жалованье государство и дали“ [2]). Здѣсь, слѣдовательно, отсутствіе полновластія ставится въ тѣсную связь съ избирательнымъ порядкомъ. Этой мысли въ посланіяхъ Грознаго, какъ сказано, нѣтъ; но за то онъ тамъ подробно развиваетъ обратное положеніе о томъ, что наслѣдственный государь имѣетъ всѣ права на полновластіе.

Иванъ Грозный очень охотно въ своихъ посланіяхъ останавливается на мысли о богоустановленности царской власти. По его убѣжденію, царства „Богъ даетъ емуже хощетъ“, всемогущая десница „милостію своею благоволи намъ удержати скиѳетры Російского царьствія“; онъ приводитъ и извѣстный текстъ изъ посланія ап. Павла (Рим. гл. 13): „никая же бо владычества, еже не отъ Бога учинена суть“. Но онъ гораздо опредѣленнѣе и рѣзче, чѣмъ его предшественники, связываетъ съ богоустановленностью необходимость покоренія власти. „Смотри же сего и разумѣвай, яко противляйся власти Богу противится; и, аще кто Богу противится, сіи отступникъ именуются, еже убо горчайшее согрешеніе. И сіи же убо реченно есть о всякой власти, еже убо кровьми и браньми пріемлютъ власть. Разумѣй же вышереченное, яко не восхищеніемъ пріяхомъ царство; тѣмъ же наипаче противляяся власти

[1]) И. Ждановъ, назв. соч. стр. 123, 125; С. Соловьевъ, Ист. Россіи т. VI стр. 221.

[2]) Др. Росс. Вивл. изд. 2 т. XV стр. 48, 49.

Богу противится“ [1]). По мнѣнію Грознаго, слѣдовательно, всякая власть отъ Бога, даже если она пріобрѣтена насиліемъ т. е. незаконно, и всякой власти надо покоряться; тѣмъ болѣе надо покоряться законной власти. Законность же власти доказывается ея наслѣдственностью. „Не восхитихомъ ни подъ кимъ же царства, но Божіимъ изволеніемъ и прародителей и родителей своихъ благословеніемъ, яко же родихомся во царствіи, тако и воспитахомся и возрастохомъ и воцарихомся Божіимъ повелѣніемъ и родителей своихъ благословеніемъ свое взяхомъ, а не чужое восхитихомъ“, пишетъ онъ въ первомъ посланіи. Прародители Курбскаго служили дѣду Грознаго и „вамъ, своимъ дѣтемъ, приказали служити и дѣда нашего дѣтемъ и внучатомъ“. Тѣ же мысли находимъ и во второмъ посланіи. По поводу намѣренія бояръ посадить на престолъ князя Владиміра Андреевича, Грозный говоритъ: „Язъ восхищеньемъ ли, или ратью, или кровью сѣлъ на государство? Народился есми Божіимъ изволеніемъ на царство; и не мню того, какъ меня батюшка пожаловалъ благословилъ государствомъ, да и взросъ есми на государствѣ“ [2]).

Это сочетаніе богоустановленности съ историческимъ происхожденіемъ власти опредѣляетъ ту точку, съ которой Иванъ Грозный ведетъ свою защиту противъ Курбскаго. Онъ старается доказать, что всѣ жестокости, въ которыхъ тотъ его обвиняетъ, были только отвѣтомъ на замыселъ бояръ ограничить или отнять у него власть. „Только бъ есте на меня съ попомъ не стали, ино бъ того ничево не было: все то учинилося отъ вашего самовольства“. Я, говоритъ Грозный, „за себя есми сталъ. И вы почали противъ меня больши стояти да измѣняти, и я потому жесточайше почалъ противъ васъ стояти. Язъ хотѣлъ васъ покорити въ свою волю, и вы за то какъ святыню Господню осквернили и поругали!“ [3]). Но возстаніе бояръ противъ царя было незаконнымъ посягательствомъ, незаконнымъ потому, что направлялось противъ власти, установленной

[1]) Соч. кн. Курбскаго I стр. 17, 117, 122.
[2]) Тамъ же стр. 12, 21, 121; ср. 25, 141.
[3]) Тамъ же стр. 121, 122; ср. 27, 29, 66, 67.

Богомъ и имѣющей историческія права. Бояре „на Бога вооружилися“; вы, обращается къ нимъ Грозный, „богоданному владыцѣ сопротивистеся“. Онъ выставляетъ свою знаменитую формулу, въ которой выражается вся суть его государственнаго ученія: „Земля правится Божіимъ милосердіемъ, и пречистые Богородицы милостію, и всѣхъ святыхъ молитвами, и родителей нашихъ благословеніемъ, и послѣди нами государи своими, а не судьями и воеводы, и еже ипаты и стратиги“ [1]). Смыслъ этой формулы понятенъ: верховная власть принадлежитъ Богу, а царь является только намѣстникомъ Его. Но если власть дана Богомъ царю, то только онъ и можетъ ею владѣть на законномъ основаніи; а отсюда вытекаетъ, что никто не можетъ пользоваться властью вмѣсто него и даже рядомъ съ нимъ т. е., что царь обладаетъ полновластіемъ. Такимъ полновластіемъ и обладали всегда, по мнѣнію Грознаго, русскіе государи: „Російское самодержство изначала сами владѣютъ всѣми государьствы, а не бояре и вельможи“ [2]). Самодержавіе Иванъ Грозный понимаетъ, слѣдовательно, такъ же, какъ и Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ: это— полнота власти, отсутствіе ея раздѣленія. „Како же и самодержецъ наречется, пишетъ онъ,—аще не самъ строитъ?“ [3]). Но уже изъ приведенныхъ выписокъ видно, что его пониманіе опирается не на одну только этимологію слова, какъ у автора Бесѣды, но еще и на религіозно - историческія соображенія. Не касаясь вопроса, насколько Иванъ Грозный оставался вѣренъ исторической правдѣ, объявляя самодержавіе въ смыслѣ полновластія исконнымъ фактомъ русской исторіи, слѣдуетъ замѣтить, что, становясь на историческую почву, онъ обыкновенно не упускаетъ изъ виду и религіозную точку зрѣнія, и потому его рѣчь чаще всего имѣетъ не тотъ смыслъ, что русскіе цари обладаютъ полновластіемъ, такъ какъ они имъ всегда обладали, а только тотъ, что они получили власть отъ Бога и, затѣмъ, ее преемственно другъ другу передавали, а потому и самъ Иванъ Грозный

---

[1]) Тамъ же стр. 55—56, 67, 96.
[2]) Тамъ же стр. 25.
[3]) Тамъ же стр. 49.

имѣетъ власть отъ Бога, и только онъ одинъ,—слѣдовательно, онъ обладаетъ полновластіемъ. Въ этомъ смыслѣ онъ говоритъ напр. въ началѣ перваго посланія: „самодержавство Божіимъ изволеніемъ починъ отъ великого князя Владимера, просвѣтившаго всю Рускую землю святымъ крещеніемъ и великого царя Владимера Манамаха, иже отъ Грекъ высокодостойнѣйшую честь воспріемшу"... и далѣе чрезъ Александра Невскаго, Дмитрія Донского, Ивана Васильевича, Василія Ивановича „даже дойде и до насъ, смиренныхъ, скипетродержанія Руского царствія" [1]. Иванъ Грозный, слѣдовательно, соединяетъ съ самодержавіемъ мысль не только о полновластіи, но еще и о богоустановленности и о власти по собственному праву. Въ этомъ его отличіе отъ Бесѣды. Другое его отличіе отъ нея—въ большей послѣдовательности. Авторъ Бесѣды находилъ, что съ самодержавіемъ несовмѣстимо участіе въ управленіи государствомъ представителей духовенства, но въ тоже время онъ не видѣлъ никакого противорѣчія въ участіи бояръ и даже требовалъ его. Иванъ Грозный возстаетъ противъ участія въ государственной власти духовенства и бояръ одинаково. Раньше, въ первую пору своего царствованія, онъ раздѣлялъ, вѣроятно, ученіе о гармоніи властей и, во всякомъ случаѣ, допускалъ нѣкоторое участіе духовенства въ государственныхъ дѣлахъ. Отраженіе этого взгляда мы видѣли въ Стоглавѣ. Въ посланіи митр. Макарію 1552 г. онъ выражаетъ желаніе, чтобы Создатель покрылъ благодатію „царство наше, порученное Богомъ тебѣ и намъ" [2]. Въ посланіяхъ къ Курбскому онъ стоитъ на противоположной точкѣ зрѣнія и даже прямо признается, что прежде онъ держался неправильнаго взгляда, и что онъ далъ поймать себя на высокихъ чувствахъ къ духовному чину. По

---

[1]) Тамъ же стр. 11. Ср. грамоту М. Воротынскаго къ королю Сигизмунду: наши государи отъ великаго князя Владиміра, просвѣтившаго сю землю Рускую святымъ крещеніемъ, и до нынѣшняго государя нашего ихъ вольное царское самодержство николи непремѣнно, а на государствѣ и никѣмъ не посажены и не обдержимы, но отъ всемогущая Божія десницы на своихъ государствахъ государи самодержствуютъ. Др. Р. Вивл. т. XV стр. 47—48.

[2]) Никон. 1552 г. П. С. Л. т. XIII, стр. 198.

его словамъ, онъ принялъ Сильвестра „совѣта ради духовнаго и спасенія ради души своея“, и тотъ сперва „яко благо нача, послѣдовавше божественному писанію“, т. е. давалъ царю Ивану исключительно духовные совѣты. Мнѣ, пишетъ Грозный, „видѣвшу въ божественномъ писаніи, како подобаетъ наставникомъ благимъ покорятися безъ всякого разсуженія, и ему, совѣта ради духовнаго, повинухся въ колѣбаніи, въ невидѣніи“, и тогда Сильвестръ „возхитихся властію, яко же Иліи жрецъ“; онъ соединился съ Адашевымъ, и они „мирская начаша совѣтовати“. Теперь же онъ обращается къ Курбскому съ вопросомъ: „Или мниши сіе быти свѣтлость благочестивая, еже обладатися царству отъ попа невѣжи?“ „И аще убо, подобно тебѣ, хто смеху быти глаголетъ, еже попу повиноватися?“ Въ видѣ доказательства Иванъ Грозный ссылается на примѣръ Византіи: „Нигдѣ же бо обрящеши, иже не разоритися царству, еже отъ поповъ владому. Ты же убо по что ревнуеши? иже во Грецѣхъ царьствіе погубившихъ и Туркомъ повинувшимся? Сію убо погибель и намъ совѣтуеши?“ Итакъ, по мнѣнію Грознаго, въ Византіи духовенство принимало участіе въ управленіи и ограничивало власть императора, и это-то ограниченіе было причиной гибели государства. Другое доказательство незаконности участія духовныхъ въ дѣлахъ государства Иванъ Грозный беретъ изъ Ветхаго Завѣта. Когда Богъ освободилъ израильскій народъ изъ плѣна египетскаго, „егда убо постави священника владати людьми?“ Онъ поставилъ Моисея, „яко царя“; „священствовати же ему не повелѣ, но Аарону брату его повелѣ священствовати, людскаго же строенія ничего не творити“. Когда Ааронъ сотворилъ „людскіи строи“, то этимъ отвелъ народъ отъ Бога. При І. Навинѣ и позже священническая власть была всегда отдѣлена отъ государственной. „Видиши ли, заключаетъ Грозный, — яко священство... неприлично царскимъ владати?“ [1]). До Ивана Грознаго только одна Бесѣда валаам-

---

[1]) Соч. Курбскаго I стр. 47, 51, 62, 63, 66. — Въ состязаніи съ Поссевинымъ въ 1582 г. онъ въ приложеніи къ папѣ высказывалъ ту же мысль о неприличіи для духовныхъ вмѣшиваться въ государственныя дѣла и напоминалъ ему слова Спасителя: вы же не нарицайтеся учителіе и проч. „Насъ пригоже почитать по царскому

скихъ чудотворцевъ высказывалась опредѣленно противъ участія духовенства или, вѣрнѣе, монашества въ правленіи. Всѣ ея доказательства, если не считать ссылки на самодержавіе, сводились, въ сущности, къ одному: иноки отреклись отъ міра, это — непогребенные мертвецы, и потому имъ не годится участвовать въ мірскихъ дѣлахъ. Мы видимъ, что Иванъ Грозный не воспользовался Бесѣдой; у него свои доказательства—Византія и Ветхій Завѣтъ, и потому ясно, что его походъ противъ участія духовенства — не литературнаго, а жизненнаго происхожденія.

Такою же жизненностью отличаются его возраженія противъ боярскихъ притязаній. Вамъ, пишетъ онъ Курбскому, „вмѣсто государьскаго владѣнія, потребно самовольство"; бояре хотѣли „самовольствомъ самовластно жити"; „вы, укоряетъ онъ ихъ въ другомъ мѣстѣ, — мнѣсте подъ ногами быти у васъ всю Рускую землю" [1]). Мы видѣли, что идеалъ Курбскаго не въ томъ, чтобы царь только совѣтовался со своими боярами и принималъ во вниманіе ихъ совѣты, а въ томъ, чтобы онъ „слушалъ совѣтниковъ своихъ" т. е. подчинялся ихъ совѣтамъ. Иванъ Грозный прекрасно понялъ мысль своихъ противниковъ, хотя и нѣсколько преувеличилъ ее. Въ первомъ посланіи онъ пишетъ: „Или убо сіе свѣтло, попу и прегордымъ, лукавымъ рабомъ владѣти, царю же токмо предсѣданіемъ и царьствія честію почтену быти, властію же ничимъ лутчи быти раба?" „И се ли убо благочестіе, еже не строити царства?" Вспоминая время избранной рады, онъ говоритъ: „вы съ попомъ и Алексѣемъ владѣсте". Онъ, по его словамъ, „не хотѣлъ въ дѣтстве быти, въ воли вашей... Вы же владѣтели и учители повсегда хощете быти, яко младенцу". Но лучше всего онъ выразилъ свою мысль, опредѣляя сущность боярскихъ замысловъ: „дабы азъ словомъ былъ государь, а вы бъ съ попомъ владѣли". Эта формула показалась Ивану Грозному удачной; ее онъ по-

---

величеству, а святителямъ всѣмъ, апостольскимъ ученикамъ, должно смиренье показывать, а не возноситься превыше царей гордостію". Соловьевъ, Ист. Р. т. VI стр. 392.

[1]) Соч. Курбскаго, I стр. 67, 102, 122; ср. стр. 62.

вторяетъ и во второмъ посланіи: „вы ли растлѣнны или язъ? Что язъ хотѣлъ вами владѣти, а вы не хотѣли подъ моею властію быти, и язъ за то на васъ опалялся? Или вы растлѣнны, что не токмо похотѣсте повинны мнѣ быти и послушны, но и мною владѣсте, и всю власть съ меня сняете, и сами государилися, какъ хотѣли, а съ меня есте государство сняли: словомъ язъ былъ государь, а дѣломъ ничево не владѣлъ" [1]). Иванъ Грозный доказываетъ, что такое раздѣленіе власти между царемъ и совѣтниками является источникомъ великихъ несчастій для государства. „Господу нашему Исусу Христу глаголющу: аще царство на ся разделитъ, не можетъ стати; такожде кто можетъ бранная понести противу враговъ, аще растлится междуусобія браньми царство?" Возражая противъ участія духовныхъ въ государственной власти, Грозный ссылался на Византію, гдѣ будто бы такое участіе было и имѣло своимъ слѣдствіемъ паденіе государства; но его ссылка была глухая, и для читателя было неясно, какіе именно факты византійской исторіи онъ имѣлъ въ виду. Въ другомъ мѣстѣ онъ снова возвращается къ этой темѣ и, пользуясь, вѣроятно, хронографомъ, подробно излагаетъ византійскую исторію съ точки зрѣнія своей идеи. „Въ Римскомъ царьствіи и въ новой благодати, по (т. е. во) Греческихъ, еже по вашему злобѣсному хотѣнію разуму случися". Августъ кесарь обладалъ всею вселенною; но послѣ Константина В. „греческая власть делится" и начинаетъ „скудость пріимати". Появляются „мнози князи и мѣстоблюстители", всѣ они „обладаша койждо своими мѣсты", и результатъ этого былъ вполнѣ опредѣленный: одна область за другой, одинъ народъ за другимъ „отъ Греческаго царства отторгошеся"; прежде греки брали дань во многихъ странахъ, теперь „сами дани даяти начаша". Такъ продолжалось до послѣдняго царя Константина, при которомъ „безбожный Магметъ Греческую власть погаси". Свои историческія изысканія Грозный заключаетъ обращеніемъ къ Курбскому: „Смотри же убо се и разумѣй, каково правленіе составляется въ разныхъ началехъ и властехъ; и понеже убо

---

[1]) Тамъ же стр. 49, 51, 53, 90, 100, 119—120.

тамо быша царіе послушны епархомъ и сигклитомъ, и въ какову погибель пріидоша“ [1]). До Ивана Грознаго ссылался на византійскую исторію Пересвѣтовъ и тоже утверждалъ, что въ Византіи царская власть была ограничена. Но онъ имѣлъ при этомъ въ виду одно только царствованіе послѣдняго византійскаго императора. Грозный не воспользовался указаніемъ Пересвѣтова; онъ привелъ свои факты. И нужно сказать, что его ссылки мало убѣдительны: онъ хочетъ доказать вредъ раздѣленія власти между царемъ и совѣтниками, а приводимые имъ факты говорятъ о территоріальномъ дѣленіи государства, о раздѣленіи его между нѣсколькими самостоятельными намѣстниками, что, разумѣется, не одно и тоже.

Итакъ, Иванъ Грозный настаиваетъ на томъ, что царь долженъ имѣть не номинальную только, а дѣйствительную власть, долженъ „самъ строить“ государство. Самостоятельность въ своихъ дѣйствіяхъ онъ, какъ извѣстно, всегда очень ревниво оберегалъ. О ней онъ говоритъ и въ своей духовной, составленной въ періодъ между 1572 и 1578 г. г.; онъ убѣждаетъ тамъ своихъ сыновей учиться мудрости управленія, „ино вамъ люди не указываютъ, вы станете людямъ указывати, а чего сами не познаете, и вы не сами станете своими государствы владѣти, а людьми“[2]). Въ посланіи къ Курбскому Грозный тоже настаиваетъ на самостоятельности и на соотвѣтствующей ей обязанности безусловнаго повиновенія царю. Онъ приводитъ слова изъ Ефес. гл. 6: Раби, послушайте господей своихъ, — и затѣмъ много разъ возвращается къ этой темѣ. „Се ли убо свѣтъ или сладко, еже рабомъ владѣти?“ „Кто прегордъ: азъ ли, отъ Бога только повиннымъ рабомъ вамъ повелеваю хотѣніе свое сотворити, или вы, противяся Божія повелѣнія, моего владычества и своего работнаго ига отметаетеся, и яко Господне повелѣваете мнѣ вашу волю творити?“ „Се ли гордо, яко владыцѣ раба учити, или се гордо, яко владыцѣ повелевати рабу?“ [3]). В. Ключевскій по этому по-

[1]) Тамъ же стр. 51, 52—53, 61.
[2]) Доп. А. И. I стр. 372.
[3]) Соч. Курбскаго I стр. 18, 67, 84; ср. стр. 25, 68.

воду восклицаетъ: „все рабы и рабы, и никого больше кромѣ рабовъ“ [1]). По ученію Ивана Грознаго, дѣйствительно, никого нѣтъ въ государствѣ, кромѣ рабовъ, потому что рабы означаетъ на его языкѣ людей, имѣющихъ только обязанность повиновенія и не имѣющихъ никакихъ правъ участія въ верховной власти: верховная власть, по его ученію, принадлежитъ только царю и никому болѣе. Ему принадлежитъ вся полнота власти, и онъ распоряжается ею по собственному разумѣнію. „А жаловати есмя своихъ холопей вольны, а и казнити вольны же есмя“, говоритъ онъ [2]). Эти слова имѣетъ въ виду Ключевскій, когда онъ утверждаетъ, что для Ивана Грознаго самодержавіе есть „не политическій порядокъ, а простая личная власть или голая отвлеченная идея“; къ этому заключенію, говоритъ онъ, сводится „вся его философія самодержавія“ [3]). Но едвали не справедливѣе противоположное мнѣніе, что въ своей перепискѣ съ Курбскимъ Грозный „отстаивалъ не право на личный произволъ, а принципъ единовластія, какъ основаніе государственной силы и порядка“ [4]). Чтобы отстаивать простую личную власть, не нужно большой работы мысли; ее, вообще, нѣтъ надобности отстаивать или, вѣрнѣе, въ ней нечего отстаивать, потому что въ ней нѣтъ никакого принципа. Но у Грознаго никакъ нельзя отрицать работы мысли. Онъ не только много читалъ, но и много размышлялъ, хотя и нужно признать, что его размышленія очень часто шли ложнымъ путемъ и разрѣшались парадоксами. У него есть свои продуманные взгляды, и въ приведенныхъ словахъ, дѣйствительно, заключается его своеобразная „философія“ самодержавія.

Нѣкоторыя черты этой „философіи“ мы уже видѣли. Это — оригинальное сочетаніе началъ, почерпнутыхъ изъ св. Писанія, съ историческимъ обоснованіемъ царской власти, при чемъ то и другое служитъ у него не только для доказательства законности власти и необходимости покоренія ей, но и для доказательства того, что царь обладаетъ пол-

---

[1]) Курсъ русской исторіи ч. II стр. 209.
[2]) Тамъ же стр. 56.
[3]) Боярская Дума стр. 353.
[4]) С. Платоновъ, Очерки по исторіи смуты, изд. 2 стр. 105.

новластіемъ. Но этимъ ученіе Ивана Грознаго о царской власти не ограничивается; можно указать и другіе элементы его, не менѣе характерные. Какъ Пересвѣтовъ, Грозный является убѣжденнымъ сторонникомъ сильной власти. Онъ утверждаетъ, что мягкая, снисходительная власть производитъ безпорядокъ и является причиной смутъ и междуусобій. Приведя слова изъ посл. ап. Іуды о милости и страхѣ, какъ орудіяхъ спасенія, онъ говоритъ: „Видиши ли, яко апостолъ повелѣваетъ страхомъ спасати? Тако же и во благочестивыхъ царей временѣхъ много обрящеши злѣйшее мученіе. Како же убо, по твоему безумному разуму, единако (ркп. единоко) быти царю, а не по настоящему времени? То убо разбойницы и татіе мукамъ неповинни,.. то убо вся царьствія невстроеніи и междуусобными браньми вся растлятся. И тако ли убо пастырю подобаетъ, еже не разсмотряти о нестроеніи отъ подвластныхъ своихъ?“ Быть царемъ „по настоящему времени“ — значитъ дѣйствовать сообразно реальнымъ условіямъ общественной жизни, не останавливаясь въ случаѣ необходимости передъ крайними мѣрами. „Се ли убо сопротивно разуму, еже по настоящему времени жити?— спрашиваетъ Иванъ Грозный и указываетъ на примѣръ Константина В., убившаго „царьствія ради“ собственнаго сына, и князя Ѳеодора Ростиславича, пролившаго много крови въ Смоленскѣ. „И во святыхъ причитаются“, добавляетъ онъ. Задача царской власти, по его убѣжденію, состоитъ въ томъ, чтобы оказывать милость „благимъ“ и проявлять ярость къ „злымъ“. „Аще ли сего не имѣя, говоритъ онъ, — нѣсть царь“ [1]). Стремясь доказать Курбскому, что для борьбы съ общественными нестроеніями царская власть не должна останавливаться передъ крайними мѣрами, Иванъ Грозный прибѣгаетъ къ любопытному сравненію общественной жизни съ жизнью монашеской. „Иное же свою душу спасти, иное же многими душами и тѣлесами пещися: ино бо есть постническое пребываніе, ино же во общемъ житіи сожитіе, ино же святительская власть, ино же царское правленіе“. Въ общемъ житіи „строенія и попеченія имѣютъ, таже и

---

[1]) Соч. Курбскаго I стр. 37, 39, 41; ср. стр. 34, 98.

наказанія; аще ли же сего невнимателіе будутъ, то общее житіе разорится; святительская власть требуетъ зельнаго запрещенія языкомъ..; царскому же правленію — страха и запрещенія". „Се же убо разумѣй, заключаетъ Грозный, разнство посническому и общежительству: очима видѣлъ еси, и отъ сего можеши разумѣти, что сіе есть" [1]). Дополненіемъ къ этимъ взглядамъ служитъ у Грознаго еще отрицаніе естественной свободы человѣка. Онъ обвиняетъ Курбскаго и его единомышленниковъ въ стремленіи основать государственный порядокъ, вмѣсто царской власти, на свободѣ. Ты, говоритъ онъ ему, хочешь „самовольствомъ храбрость утвердити, ему же быти не возможно". Стремленіе перейти отъ „государьскаго владѣнія" къ самовольству, по его мнѣнію, подобно тому, какъ еслибы человѣчество отъ христіанскаго закона возвратилось назадъ къ обрѣзанію. Онъ съ негодованіемъ отвергаетъ ересь манихеевъ, которые утверждали, что „небомъ обладати Христу, землею же самовластнымъ быти человѣкомъ". Но лучше всего эта мысль выражена въ грамотѣ И. Бѣльскаго къ королю Сигизмунду, въ которой тоже видна рука Грознаго: „А что братъ нашъ писалъ еси, что Богъ сотворилъ человѣка и вольность ему даровалъ и честь, ино твое писаніе много отстоитъ отъ истины, понеже и перваго человѣка Адама Богъ сотворилъ самовластна и высока, и заповѣдь положи; и егда заповѣдь преступи, и какимъ осуженіемъ осуженъ бысть? се есть первая неволя и безчестіе, отъ свѣта бо во тьму, отъ славы въ кожаны ризы". Указавъ, что Богъ и потомъ ограничивалъ свободу человѣка, давая завѣтъ Аврааму, заповѣди Моисею, второзаконіе, — авторъ грамоты заключаетъ: „видиши ли, яко вездѣ несвободно есть, и тое твое письмо, брате, далече отъ истинны отстоитъ" [2]). Смыслъ сопоставленія общественной жизни съ мо-

---

[1]) Тамъ же стр. 53—54. И. Ждановъ дѣлаетъ отсюда выводъ, что Ивану Грозному государство представлялось чѣмъ-то въ родѣ монастырской общины, а царь — земскимъ игуменомъ. Назв. соч. стр. 149—150. Но едва ли это вполнѣ вѣрно. „Общее житіе", это не общежительный монастырь въ противоположность пустынножительству, а общественная жизнь въ противоположность монашеству вообще.

[2]) Тамъ же стр. 62, 67, 83; Др. Росс. Вивл. XV стр. 24—25.

нашествомъ и этихъ разсужденій о свободѣ одинъ и тотъ же: человѣку нужна не свобода, а принужденіе, и самодержавіе, какъ сильная единоличная власть, является необходимымъ условіемъ общественнаго порядка и, потому, отвѣчаетъ тѣмъ планамъ, по которымъ самъ Творецъ построилъ жизнь человѣка на землѣ. Въ этомъ отношеніи Иванъ Грозный присоединяется къ Бесѣдѣ валаамскихъ чудотворцевъ, которая также возставала противъ того ученія, что Богъ сотворилъ человѣка „самовластна". Остается только неизвѣстнымъ, противъ однихъ ли и тѣхъ же лицъ направляли свои возраженія оба автора. Судя по тому, что они рѣзко разошлись между собой въ вопросѣ о характерѣ и о предѣлахъ царской власти, можно думать скорѣе, что противниками ихъ были различныя общественныя группы: Бесѣда имѣла въ виду, какъ можно предположить, теоретическихъ проповѣдниковъ свободы, а Иванъ Грозный — практическихъ дѣятелей, только опиравшихся на идею свободы.

Дѣятельность царской власти Грозный не ограничиваетъ однимъ покровительствомъ добру и наказаніемъ зла; задачи ея шире. Царь долженъ смотрѣть на себя, какъ на пастыря, онъ долженъ „благочестіе утвердити по Божію дарованію" [1]. „Тщужеся, пишетъ Грозный Курбскому,—со усердіемъ люди на истинну и на свѣтъ наставити, да познаютъ единого истинного Бога, въ Троицы славимого, и отъ Бога даннаго имъ государя". Что это — не случайно брошенныя слова, и что онъ, дѣйствительно, возлагалъ на царя обязанность религіозно - нравственнаго руководительства, тому яркимъ доказательствомъ могутъ служить его диспуты съ Поссевинымъ и съ Ракитой, въ которыхъ онъ защищалъ истину православія. Въ отвѣтѣ Ракитѣ (1570 г.) напр. читаемъ: „А о томъ Господа нашего Іисуса Христа прилѣжно молимъ всѣхъ Спасителя, дабы насъ, россійскій родъ, сохранилъ отъ тмы невѣрія вашего" [2]. Выводилъ ли

---

[1]) Не слѣдуетъ ли въ этихъ словахъ видѣть слѣды вліянія со стороны посланія патр. Фотія болгарскому царю Борису? См. выше стр. 69.

[2]) Тамъ же стр. 68, 83; Чтенія Общ. ист. и древн. 1878 кн. 2 стр. 60.

отсюда Иванъ Грозный и участіе царя въ церковныхъ дѣлахъ, на этотъ счетъ прямыхъ указаній въ его сочиненіяхъ мы не находимъ. Косвеннымъ признаніемъ правъ царя въ области церковнаго управленія могутъ служить такія произведенія его, какъ посланіе къ Максиму Греку о ереси Башкина (1554 г.), посланіе въ Кирилло-Бѣлозерскій монастырь (около 1578 г.) и друг. Сюда же можно отнести и письмо его къ арх. Гурію Казанскому (1557 г.), гдѣ онъ говоритъ о „данной тебѣ отъ Бога и отъ насъ паствѣ" и наставляетъ архіепископа: „доброе устрояй и крѣпцѣ наблюдай, да мзду пріимежъ отъ Бога на судищи" [1]).

В. Ключевскій упрекалъ Ивана Грознаго въ томъ, что тотъ плохо вслушивался въ рѣчь своего противника и, между прочимъ, не далъ отвѣта на обвиненіе въ жестокостяхъ въ отношеніи бояръ [2]). Но это не совсѣмъ справедливо. Отвѣтъ заключается уже въ словахъ: „жаловати есмя своихъ холопей вольны, а и казнити вольны же есмя". Это значитъ, что Грозный отрицаетъ самое обвиненіе, потому что жестокость, какъ дѣяніе несправедливое, какъ превышеніе власти, возможна только тамъ, гдѣ есть предѣлы власти, а по его убѣжденію, царю принадлежитъ неограниченное право наказанія. Другой отвѣтъ даютъ разсужденія Грознаго объ отвѣтственности царей. И съ этой точки зрѣнія онъ не входитъ въ существо предъявленнаго обвиненія, но просто отрицаетъ его законность. Онъ самъ упрекаетъ Курбскаго, что тотъ „Божій судъ восхищаетъ", „будущее судище здѣ проповѣдуетъ" т. е. беретъ на себя судить государя или обвинять его. „Кто убо постави судію или властеля надъ нами? Или ты даси отвѣтъ за душу мою въ день страшнаго суда?... ты же отъ кого посланъ еси? И кто тя рукополагателя постави, яко учительскій санъ восхищающи?" Онъ указываетъ на то, что безотвѣтственность составляетъ исконное право царской власти. „Доселѣ Русскіе владѣтели не истязуеми были ни отъ кого же, но повольны были подвластныхъ своихъ жаловати и казнити, а не судилися съ ними ни передъ кѣмъ". Въ под-

---

[1]) А. И. I № 161 и 204; Прод. Др. Росс. Вивл. V стр. 241, 244.
[2]) Боярская дума стр. 354.

крѣпленіе этой мысли Иванъ Грозный ссылается еще на книгу прор. Исаіи, гл. 3 („поставлю юношу начальника ихъ, и ругатели обладаютъ ими"), которая оказала свою долю вліянія на ученіе начальной лѣтописи о неправедномъ князѣ, и дѣлаетъ обширную выписку изъ посланія къ Демофилу, приписываемаго Діонисію Ареопагиту. Посланіе говоритъ, собственно, о недозволительности осуждать священника и лишь мимоходомъ, въ видѣ сравненія, касается вопроса о правѣ подданнаго судить государя и рѣшаетъ этотъ вопросъ отрицательно [1]. И здѣсь, слѣдовательно, Грозный пользуется обоими своими обычными доводами: религіознымъ авторитетомъ и историческимъ обоснованіемъ права.

Изъ того, что Иванъ Грозный говоритъ о необходимости сильной власти для поддержанія государственнаго порядка, о неограниченномъ правѣ наказанія и о безотвѣтственности царя, можно заключить, что онъ не признаетъ никакихъ вообще предѣловъ царской власти. Такое заключеніе будетъ довольно близко къ истинѣ: о предѣлахъ царской власти у Грознаго нѣтъ почти ничего. Упрекая Курбскаго, что тотъ бѣжалъ отъ наказанія и тѣмъ нарушилъ долгъ повиновенія царю, онъ говоритъ: „вся божественная писанія исповѣдуютъ, яко не повелеваютъ чадомъ отцемъ противитися и рабомъ—господемъ, кромѣ вѣры". Съ другой стороны, онъ выражалъ твердую увѣренность, что о всѣхъ своихъ согрѣшеніяхъ, вольныхъ и невольныхъ, ему придется, „яко рабу", дать отвѣтъ на послѣднемъ судѣ [2]. Вотъ и все, что имѣемъ по этому вопросу въ произведеніяхъ Грознаго [3]. Предѣлъ царской власти—въ истинахъ право-

---

[1]) Соч. Курбскаго т. I стр. 29, 43, 68, 75, 76—82, 83.

[2]) Тамъ же стр. 19, 84.

[3]) Въ завѣщаніи онъ еще наставляетъ своихъ сыновей: „правду и равненіе давайте рабомъ своимъ"; но мысль эта остается безъ всякаго развитія. Здѣсь, какъ и въ другихъ произведеніяхъ его интересуютъ не предѣлы власти, а гораздо больше тѣ нравственныя качества, которыми долженъ обладать царь: „подобаетъ убо царю три сія вещи имѣти, и яко Богу не гнѣватися, яко смертну не возноситися, и долготерпѣливу быти къ согрѣшающимъ". Доп. А. И. I стр. 377—378.

славной вѣры, ихъ царь не можетъ измѣнить, и ихъ онъ обязанъ соблюдать въ своихъ дѣйствіяхъ; если же дѣйствія его оказываются несогласными съ этими истинами, подданные свободны отъ повиновенія. По существу, это пониманіе предѣловъ царской власти очень приближается къ тому, которое находится въ ученіи Іосифа Волоцкаго: тотъ тоже нечестіе и хулу считалъ главными признаками тиранна и за это отказывалъ ему въ повиновеніи. Но по развитію темы Грозный остается далеко позади Іосифа. Онъ высказываетъ свою мысль мимоходомъ, почти не останавливаясь на ней; видно, что для него это вопросъ мало интересный, не стоющій вниманія. Изъ всѣхъ предшествующихъ писателей, пожалуй, одинъ только Акиндинъ можетъ быть въ этомъ отношеніи поставленъ на одну доску съ Иваномъ Грознымъ. Увлеченный доказательствомъ правъ князя надъ митрополитомъ, онъ тоже совсѣмъ не разработалъ вопроса о предѣлахъ царской власти и не воспользовался даже тѣмъ, что было сдѣлано въ этомъ направленіи до него. Получилось впечатлѣніе, что онъ не знаетъ никакихъ рѣшительно предѣловъ для княжеской власти, что она представляется ему безусловно неограниченною. Объяснять ли неразработанность вопроса о предѣлахъ царской власти у Ивана Грознаго тоже его увлеченіемъ полемикой съ Курбскимъ или его дѣйствительными убѣжденіями, — во всякомъ случаѣ нужно признать: 1) что, борясь противъ ограниченія царской власти боярскимъ совѣтомъ и отстаивая ея полноту, онъ въ тоже время не представлялъ себѣ царскую власть, какъ безусловно неограниченную, и 2) что установленіе предѣловъ царской власти является въ его произведеніяхъ, какъ вопросъ второстепенный, и царская власть оказывается у него ограниченною гораздо менѣе, чѣмъ въ большинствѣ произведеній предшествующей русской литературы. Но, говоря о непротивленіи власти „кромѣ вѣры“, онъ принципіально все же признаетъ не только предѣлы власти, но и предѣлы повиновенія ей.

Все сказанное даетъ достаточно матеріала для рѣшенія литературнаго вопроса о принадлежности Ивана Грознаго къ старымъ или къ новымъ общественнымъ теченіямъ и объ отношеніи его къ различнымъ направленіямъ русской

письменности [1]). Курбскій защищалъ старину, но самая защита эта, какъ литературное явленіе, была новостью. До середины XVI вѣка никто въ русской литературѣ не выступалъ съ защитой старинныхъ правъ боярства, и никто не требовалъ раздѣленія государственной власти. Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ и ея Иное сказаніе были единственными предшественниками Курбскаго. Связь его съ древней русской письменностью весьма незначительна; излюбленныя темы ея — покореніе царю, религіозные предѣлы царской власти развиты у него до крайности слабо. Наоборотъ, можно замѣтить у него симпатіи къ литературнымъ дѣятелямъ, проводившимъ сравнительно новыя идеи, какъ заволжцы, игуменъ Артемій и другіе. Иванъ Грозный — представитель новаго порядка, но, отстаивая его, онъ въ значительной степени опирается на старыя литературныя идеи. Возражая Курбскому, онъ твердо стоитъ на той точкѣ зрѣнія, что царское полновластіе составляетъ исконный фактъ русской исторіи и находится въ полномъ согласіи съ издавна установившимися на Руси порядками и воззрѣніями. Эта точка зрѣнія, естественно, сблизила Грознаго съ наиболѣе старыми литературными направленіями и заставила его широко пользоваться ими. Богоустановленность власти, покореніе царю, отвѣтственность царя передъ Богомъ, охрана православія — къ этимъ идеямъ, которыя встрѣчаются въ произведеніяхъ русской письменности съ самаго ея начала, замѣтно у него сильное тяготѣніе. Но такъ какъ всѣ эти идеи высказывались русскими книжниками въ то время, когда никто еще не дѣлалъ нападеній на царское полновластіе, а Иванъ Грозный всю силу своего литературнаго таланта долженъ былъ направить на защиту полновластія именно отъ этихъ нападеній, то этимъ уже исключена была возможность рабскаго или ученическаго пользованія старыми идеями: опираясь на нихъ, ему приходилось въ тоже время приспособлять ихъ къ своей особой цѣли. А это открывало для него возможность, оставаясь вѣрнымъ одному направленію политической литературы,

---

1) Соловьевъ, Ист. Р. т. VI стр. 209; И. Ждановъ, назв. соч. стр. 166.

имѣть въ тоже время точки соприкосновенія и съ другими литературными лагерями и даже пользоваться кое-чѣмъ у своихъ литературныхъ противниковъ. Поэтому можно подмѣтить значительное сходство у Ивана Грознаго съ Іосифомъ Волоцкимъ — именно въ развитіи и обоснованіи идеи царской власти, а изъ другихъ направленій можно указать на заволжцевъ, съ которыми его сближаетъ отрицательное отношеніе къ общественной роли духовнаго чина [1]), и на Бесѣду валаамскихъ чудотворцевъ, съ которой у него общее, во-первыхъ, отрицаніе правъ духовенства на участіе въ управленіи, и во-вторыхъ — пониманіе самодержавія, какъ нераздѣльности царской власти. Можно назвать еще и другихъ предшественниковъ Грознаго. Такъ, сближеніе идеи богоустановленности съ историческимъ обоснованіемъ власти встрѣчается до него въ одномъ изъ посланій митр. Филиппа къ новгородцамъ; о необязательности для князя боярскихъ совѣтовъ говорилъ Вассіанъ Рыло, который тоже склоненъ былъ выводить эту необязательность изъ идеи богоустановленности и изъ отвѣтственности передъ Богомъ одного только царя. Но больше всего сходства у Ивана Грознаго, какъ и слѣдовало ожидать, съ Пересвѣтовымъ; сходство это столь значительно, что есть всѣ основанія говорить о вліяніи одного на другого. Главныя черты сходства между ними слѣдующія: 1) отрицательное отношеніе къ участію бояръ во власти, 2) ссылка на ограниченіе царской власти въ Византіи, 3) мысль о необходимости сильной власти и крутыхъ мѣръ для поддержанія общественнаго порядка („правды" Пересвѣтова). Но есть между ними и крупное различіе. Пересвѣтовъ, возставая противъ

---

[1]) Ср. еще отрицательное отношеніе къ монастырскому имуществу въ приведенномъ выше письмѣ къ арх. Гурію, стр. 244, а слѣдующее мѣсто въ томъ же письмѣ сближаетъ Грознаго съ Максимомъ Грекомъ, но уже въ области нравственныхъ, а не политическихъ воззрѣній: „Не вопроситъ Господь на судищѣ своемъ, како долго молитися? како много поститися? како чиновнѣ въ храмѣ и церквѣ воспѣвати? аще и вся сія добра, а спроситъ, колико бѣднымъ милости явисте, научисте, яко святый Матѳей пишетъ". Стр. 243. Здѣсь, несомнѣнно, высказывается мысль, что добро выше вѣры.

боярскаго правленія, хотѣлъ, чтобы царская власть опиралась на широкія народныя массы, т. е. хотѣлъ сообщить ей народный, демократическій характеръ. У Ивана Грознаго нельзя подмѣтить никакихъ демократическихъ стремленій, никакихъ намековъ на народный характеръ царской власти. Она не опирается у него ни на какія нибудь отдѣльныя общественныя группы, ни на все общество въ его цѣломъ. Имѣя свое основаніе за предѣлами народной жизни, царская власть какъ бы не нуждается ни въ какой общественной поддержкѣ. Можетъ быть, и на самомъ дѣлѣ такова была мысль Грознаго.

Что касается другихъ источниковъ, то Иванъ Грозный больше всего пользуется св. Писаніемъ, отцами церкви и византійской исторіей. По широтѣ пользованія этими источниками онъ напоминаетъ Іосифа Волоцкаго. Въ обращеніи съ ними Грозный не повторяетъ своихъ предшественниковъ; онъ отыскиваетъ въ нихъ новый матеріалъ, причемъ самый выборъ ссылокъ и толкованіе ихъ отличаются большой свободой, такъ что очень часто текстамъ и фактамъ, которые онъ приводитъ, онъ придаетъ такую мысль, которой въ нихъ, можетъ быть, прямо и не содержится. Въ пользованіи же византійской исторіей можно замѣтить еще двѣ интересныя черты. Во-первыхъ, Иванъ Грозный очень часто обращаетъ вниманіе на одну только внѣшнюю сторону сообщаемыхъ имъ фактовъ, а не на внутренній, дѣйствительный ихъ смыслъ. Напримѣръ, доказывая Курбскому, что онъ не имѣетъ права судить царя, Грозный ссылается на т. наз. Многосложный свитокъ, представленный соборомъ восточныхъ іерарховъ императору Ѳеофилу, но при этомъ указываетъ не на содержаніе его, но на отсутствіе въ немъ „хуленій“ по отношенію къ нечестивому императору [1]). Въ доказательство того, что царь не долженъ останавливаться передъ крайними мѣрами, онъ указываетъ на Константина В., который не задумался убить собственнаго сына, хотя убійство это въ дѣйствительности произошло не „царьствія ради“, какъ говоритъ Грозный,

[1]) Соч. Курбскаго I стр. 85.

а по совершенно другимъ причинамъ [1]). Во-вторыхъ, твердо стоя на томъ, что онъ защищаетъ старину, Иванъ Грозный долженъ былъ, логически, разсматривать боярское ограниченіе, противъ котораго онъ боролся, какъ новшество, чуждое русской исторіи и занесенное на Русь извнѣ. Поэтому мы видимъ, что онъ пользуется византійской исторіей не для обоснованія собственныхъ взглядовъ на царскую власть, а для опроверженія своихъ противниковъ. Онъ утверждаетъ, что въ Византіи было не самодержавіе въ смыслѣ полноты власти, а, на-оборотъ, ограниченіе. Факты, которые онъ приводитъ для подкрѣпленія этой мысли, сами по себѣ не говорятъ ни за, ни противъ ограниченія, и получаютъ нужный ему смыслъ лишь при извѣстномъ съ ними обращеніи. Такимъ образомъ, мы имѣемъ право заключить, что широкое пользованіе различными источниками не мѣшало Ивану Грозному вполнѣ самостоятельно вырабатывать свои воззрѣнія. Многочисленныя ссылки, которыя находимъ въ его произведеніяхъ, не опредѣлили собою его взглядовъ, а, скорѣе, обратно: его взгляды опредѣлили, какъ выборъ текстовъ и фактовъ для ссылокъ, такъ и ихъ толкованіе. Иванъ Грозный много читалъ, и изъ своего обширнаго чтенія онъ выбралъ для своихъ писаній то, что, по его мнѣнію, могло служить для доказательства и подкрѣпленія его взглядовъ.

---

[1]) Ф. Терновскій, Изученіе византійской исторіи I стр. 32.

ГЛАВА VI.

XVII вѣкъ.

---

1. Наслѣдіе Смутнаго времени.

Прекращеніе дома Рюриковичей и наступившая вслѣдъ за этимъ смута принесли съ собой рядъ фактовъ и отношеній, которые непосредственно затрагивали основаніе и предѣлы царской власти, и которые, повидимому, находились, въ коренномъ противорѣчіи съ политическими теоріями, выработавшимися на Руси въ концу XVI вѣка. Престолъ, на которомъ впродолженіе многихъ столѣтій чередовались государи по праву законнаго наслѣдованія, замѣщается теперь въ избирательномъ порядкѣ. Нѣкоторыхъ царей, какъ Годунова и Михаила Романова, избираетъ земскій соборъ въ качествѣ представителя всей земли, Шуйскій, напротивъ, получаетъ престолъ изъ рукъ небольшой общественной группы. Прежде освобождался престолъ только со смертью царя; теперь практика выдвигаетъ новыя явленія: Лжедимитрій, хотя и достигшій власти обманнымъ путемъ, но опиравшійся на право рожденія, былъ свергнутъ; „ссаженъ“ былъ съ престола и Шуйскій, получившій царство посредствомъ избранія. Избраніе царя иногда имѣло характеръ односторонняго дѣйствія, какъ при избраніи Годунова и перваго Романова, иногда же оно выливалось въ форму двусторонняго акта т. е. договора. Мы знаемъ два такихъ договора. Одинъ — это „запись“, по которой цѣловалъ крестъ Василій Шуйскій, другой — договоръ съ королевичемъ Владиславомъ. Условія обоихъ договоровъ не совсѣмъ одинаковы.

Шуйскій цѣловалъ крестъ на томъ, чтобы никого не казнить смертной казнью, не осудивъ „истиннымъ судомъ съ бояры своими“, и чтобы не лишать имущества семейство и родственниковъ преступника. Кромѣ того, царь обѣщалъ не слушать ложныхъ доносовъ [1]). Смыслъ этого договора возбуждаетъ сомнѣніе: заключается ли въ немъ ограниченіе царской власти? Одни изслѣдователи находятъ, что договоръ устанавливаетъ ограниченіе власти царя Василія боярскою думою, и что онъ обезпечиваетъ личную и имущественную безопасность всего вообще населенія отъ произвола сверху. Другіе указываютъ на извѣстительную грамоту царя Василія въ Пермь, гдѣ онъ сообщаетъ объ учиненномъ имъ крестномъ цѣлованіи и въ тоже время выражаетъ намѣреніе „держати Московское государьство“, какъ его „прародители“, „великіе государи россійскіи цари“ [2]). Въ грамотѣ говорится, что царь цѣловалъ крестъ „всѣмъ людемъ“, а не боярамъ; не упоминается о боярахъ и въ заключительной части „записи“, гдѣ повторены всѣ условія, принятыя царемъ. А такъ какъ, по общепринятому мнѣнію, цари, которыхъ Шуйскій называетъ своими прародителями, правили полновластно, то и заключаютъ, что въ „записи“ царя Василія нѣтъ ровно ничего такого, что „по существу ограничивало бы его власть“ [3]). Это разногласіе объясняется тѣмъ, что историки считаютъ ограниченіемъ царской власти одно только раздѣленіе власти между царемъ и какимъ нибудь учрежденіемъ — боярской думой или земскимъ соборомъ. Но раздѣленіе власти есть лишь одинъ изъ возможныхъ видовъ ея ограниченія. Царь можетъ быть ограниченъ не только въ томъ смыслѣ, что онъ принужденъ дѣлиться властью съ боярской думой или съ соборомъ, но и въ томъ, что установлены обязательныя для него нормы или обязательный порядокъ рѣшенія государственныхъ дѣлъ. Вчитываясь въ „запись“ Шуйскаго и сопоставляя ее съ извѣстительной грамотой, скорѣе можно придти къ тому

[1]) А. Э. II стр. 102.

[2]) А. Э. II стр. 101.

[3]) В. Ключевскій, Боярская дума, стр. 376, 377; С. Платоновъ, Очерки по исторіи Смуты въ Московскомъ государствѣ, 2 изд. 1901 г. стр. 229—230.

выводу, что въ ней нѣтъ ограниченія царя въ пользу бояръ, но это не значитъ, что въ ней нѣтъ и вовсе никакого ограниченія. Запись устанавливаетъ обязательный для царя порядокъ судопроизводства по важнѣйшимъ преступленіямъ и обязательныя нормы уголовнаго права. Насколько то и другое было для него „юридически обязательнымъ“ [1]), — это можно оставить въ сторонѣ, такъ какъ вопросъ о различіи между юридически-обязательнымъ и нравственно-обязательнымъ принадлежитъ къ числу самыхъ спорныхъ — особенно, когда дѣло касается государственныхъ отношеній. Довольно того, что эти нормы были для царя Василія просто обязательны, и что онъ цѣловалъ на нихъ крестъ и, слѣдовательно, не могъ отмѣнить ихъ собственной единоличной властью. Заключало ли въ себѣ это ограниченіе какія нибудь новыя обязательства царской власти, и была ли надобность, по обстоятельствамъ времени, указать на эти обязательства, на этотъ счетъ могутъ быть, конечно, разные взгляды. Одинъ изъ возможныхъ взглядовъ состоитъ въ томъ, что „прародители“ царя Василія, московскіе и россійскіе государи далеко не были въ глазахъ общества государями полновластными [2]). Отъ начала русской письменности и до конца XVI вѣка нельзя найти ни одного политическаго ученія, которое понимало бы царскую власть, какъ абсолютную, ничѣмъ рѣшительно не ограниченную. Одни авторы требовали, чтобы цари „судили по праву“ и хранили законъ, а другіе не ограничивались даже такими общими наставленіями и указывали болѣе опредѣленно тѣ нормы, которыя они считали для царей обязательными; были, какъ мы знаемъ, и крайнія ученія, которыя отказывали царямъ въ повиновеніи, когда они нарушаютъ законъ. Практика могла часто не соотвѣтствовать этимъ идеямъ, но отъ этого идеи вовсе не теряли своего значенія. Всего менѣе ограниченной является царская власть въ теоріи

[1]) С. Платоновъ, назв. соч. стр. 231.

[2]) Какою была власть „прародителей“ Шуйскаго de iure, этого вопроса можно здѣсь не касаться; къ тому же до конца XVI вѣка трудно указать памятникъ права, гдѣ бы было дано опредѣленіе границъ царской власти.

Ивана Грознаго, но и онъ признаетъ нѣчто, стоящее выше царя: это — православная вѣра. Какъ ни малозначительнымъ можетъ представляться это ограниченіе, однако черезъ немного лѣтъ послѣ воцаренія Шуйскаго обстоятельства заставили тѣхъ, кто вѣдалъ тогда судьбу русской земли, выставить именно православіе, какъ область, стоящую выше власти царя. Если литературу считать выразительницей общественныхъ настроеній, то слѣдуетъ сказать, что и въ глазахъ общества царская власть была ограничена закономъ. Пока престолъ занимали цари по праву рожденія, воспитанные въ извѣстныхъ традиціяхъ и имѣвшіе извѣстный авторитетъ, можно было думать, что между ними и обществомъ есть, въ этомъ отношеніи, полное согласіе взглядовъ. Но когда на мѣсто законнаго наслѣдованія пришлось искать другихъ основаній царской власти, нужно было опредѣленно высказать ту мысль, что, несмотря на различіе основаній, царская власть останется по существу прежней, и потому Шуйскій даетъ обѣщаніе править, какъ правили его „прародители“ т. е. въ предѣлахъ закона [1]). Два предшествующія царствованія — Бориса и Лжедимитрія — подсказали, какія именно нормы изъ числа входящихъ въ общее понятіе закона, нуждаются въ особомъ подтвержденіи; онѣ-то и составили содержаніе „записи“. Такимъ образомъ, „запись“ царя Василія можно признать ограничительною; новостью же было не заключающееся въ ней ограниченіе само по себѣ, а только ея форма, какъ выраженіе договорнаго начала.

Договоръ 17 августа 1610 года съ королевичемъ Владиславомъ имѣетъ другое содержаніе [2]). Изъ „записи“ Шуйскаго въ него вошло только обязательство никого не казнить, не осудивъ съ боярами и съ думными людьми. Въ остальномъ договоръ имѣетъ совершенно иной характеръ. Владиславъ обязуется „христіянское православное веры греческого закона ничемъ не рушить“ и никого не перево-

---

[1]) Ср. А. Филипповъ, Уч. ист. р. права, 4 изд. стр. 358.

[2]) Ему предшествовалъ договоръ 4 февр. 1610 г., но въ составленіи его принимала участіе очень небольшая группа, за которою вовсе не стояло авторитета всей земли. Ср. В. Ключевскій, назв. соч. стр. 385—386, С. Платоновъ, назв. соч. стр. 324—325.

дить „силою и нужею" въ другую вѣру; обязуется не вступаться въ „светительские дела" и не нарушать неприкосновенность церковныхъ и монастырскихъ имуществъ, а также не отнимать ни у кого „родительскихъ отчынъ". Далѣе, Владиславъ обязуется не перемѣнять „прежнихъ обычаевъ и чыновъ, которые были въ Московскомъ Государстве". Наконецъ, въ договорѣ сказано, что новые налоги могутъ быть установлены только „поговора зъ бояры", а для измѣненія Судебника требуется участіе земскаго собора („зъ думою бояръ и всее земли" [1]). Договоръ тоже имѣетъ цѣлью охранить сложившійся государственный порядокъ, но онъ гораздо сильнѣе ограничиваетъ царскую власть, чѣмъ „запись" Шуйскаго. Кромѣ нормъ уголовнаго права и судопроизводства, онъ ставитъ надъ ней цѣлый рядъ церковныхъ и государственныхъ постановленій, между ними — и тѣ, на которыхъ основывалась неотчуждаемость церковныхъ земель; компетенція думы и земскаго собора опредѣлена здѣсь точнѣе, чѣмъ въ „записи". Но и эти ограниченія не представляютъ, въ сущности, никакой новизны; за исключеніемъ тѣхъ статей договора, гдѣ опредѣляется дѣятельность думы и земскаго собора, онъ только точно формулируетъ то пониманіе предѣловъ царской власти, которое уже давно установилось въ политической литературѣ. Но, какъ и въ „записи", новостью является самый договоръ, какъ форма для опредѣленія правъ и объема царской власти.

Является вопросъ: сопровождались ли указанныя перемѣны въ государственныхъ отношеніяхъ перемѣной въ политическихъ понятіяхъ, и отразились ли онѣ на литературныхъ идеяхъ о предѣлахъ царской власти?

Главнѣйшими памятниками письменности, отразившими на себѣ событія и настроенія смуты, и ближайшими къ ней по времени, являются многочисленныя сказанія и повѣсти о Смутномъ времени. Изслѣдованія показали, что, какъ историческій источникъ, повѣсти имѣютъ невысокую цѣнность. Авторы ихъ заботились, большею частью, не о томъ, чтобы безпристрастно разсказать о событіяхъ, которыхъ они были свидѣтелями, или о которыхъ дошла до нихъ

[1]) Собр. гос. гр. и дог. т. II № 199 и 200.

вѣсть, а о томъ, чтобы соблюсти внѣшнюю красоту изложенія. Историкъ находитъ въ нихъ не безхитростныя записи о фактахъ, а „разсказы, отразившіе на себѣ или условные литературные вкусы вѣка, или агіографическую точку зрѣнія, или поэтическое творчество“ [1]). Но зато они должны представить интересъ, какъ произведенія литературныя, т. е. со стороны тѣхъ взглядовъ и понятій, которыхъ держатся ихъ авторы. И вотъ, если разсматривать повѣсти и сказанія о Смутномъ времени съ этой стороны, то оказывается, что событія и отношенія эпохи отразились на политическомъ міровоззрѣніи ихъ авторовъ крайне слабо. Никакой существенной перемѣны въ древнерусскія ученія о предѣлахъ царской власти повѣсти не вносятъ. Авторы ихъ продолжаютъ, въ большинствѣ случаевъ, держаться старыхъ идей о царской власти. Иногда эти идеи имѣютъ у нихъ даже тотъ самый видъ, какой онѣ имѣли и въ ученіяхъ XV—XVI вв.; если же можно подмѣтить какую нибудь перемѣну, то она состоитъ, большею частью, только въ новыхъ выводахъ изъ старыхъ идей съ цѣлью получить отвѣтъ на такіе вопросы, которые были неизвѣстны прежнимъ книжникамъ, и которые были выставлены новыми отношеніями. Лишь какъ исключеніе, можно найти въ этихъ произведеніяхъ такія идеи изъ числа относящихся къ ученію о царской власти, въ которыхъ болѣе сильно отразились событія, пережитыя русскимъ обществомъ въ смутную пору.

Какъ на прямое отраженіе этихъ событій, можно указать, въ сущности, только на одну идею, которую находимъ въ Временникѣ дьяка Ивана Тимоѳеева. О царѣ Василіи Шуйскомъ онъ говоритъ, что тотъ нарекся царемъ „безъ воли всеа земля“, „безъ воля всѣхъ градовъ воцарился“; въ другихъ случаяхъ онъ называетъ его „самоизбраннымъ“ и „землею всею не утверженымъ“ [2]). Изъ этихъ выраженій можно заключить, что, по мнѣнію Тимоѳеева, для избранія царя необходимо не только участіе, но и согласіе всего

---

[1]) С. Платоновъ, Древнерусскія сказанія и повѣсти о Смутномъ времени XVII вѣка, какъ историческій источникъ, 1888, особенно стр. 345—353.

[2]) Русск. Ист. Библ. т. XIII изд. 2, ст. 389, 390, 451.

народа. Это нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что царь можетъ получить власть только отъ народа, что законнымъ можетъ быть признанъ только тотъ царь, котораго избралъ народъ. Для такого толкованія его мысли Тимоѳеевъ не даетъ рѣшительно никакихъ основаній. Его мысль скромнѣе: если для замѣщенія престола примѣняется избирательный порядокъ, то въ выборахъ должна непремѣнно выразиться воля всей земли. Ничего похожаго на теорію народовластія ни у Тимоѳеева, ни у авторовъ другихъ повѣстей найти нельзя. У нихъ нѣтъ ни идеи договора, какъ основанія царской власти, ни даже идеи ограниченія царя боярской думой или земскимъ соборомъ. Скорѣе — на-оборотъ. У того же Тимоѳеева есть нѣчто въ родѣ теоріи, имѣющей цѣлью объяснить, почему народъ принимаетъ въ Россіи слабое участіе въ управленіи государствомъ. „Мужественныя крѣпости не бѣ въ насъ отдавна", говоритъ онъ; не хватаетъ смѣлости составить какое нибудь собраніе, чтобы воспрепятствовать „чрезъ законы бываемымъ повелѣніямъ". Въ насъ, какъ выражается Тимоѳеевъ, вселился недугъ „несогласнаго разгласія", мы „любовнымъ союзомъ растояхомся, къ себѣ кождо насъ хрепты обращахомся, овіи къ востоку зрятъ, овіи же къ западу". Эту народную черту успѣли подмѣтить „новообладатели наша" — Борисъ и Разстрига и обратили ее на свою пользу [1]). Такимъ образомъ, въ основу политическихъ взглядовъ Тимоѳеева легли нѣкоторыя психологическія соображенія.

Во всѣхъ повѣстяхъ болѣе или менѣе опредѣленно проводится старое ученіе о богоустановленности царской власти. Тимоѳеевъ, напримѣръ, говоритъ, что царь „богопоставленъ намъ во всей жизни во утверженіе и управленіе обще наше" Царь, по его мнѣнію, „аще и человѣкъ по естеству, властію достоинства привлеченъ есть Богу", такъ какъ на землѣ никого нѣтъ выше его [2]). Но обстоятельства поставили передъ писателями такіе вопросы, которыхъ не знали прежніе книжники, и на которые нельзя отвѣтить однимъ только утвер-

---

[1]) Р. И. Б. т. XIII ст. 462—463.

[2]) Р. И. Б. т. XIII ст. 396—398. Ср. П. Васенко, Дьякъ Иванъ Тимоѳеевъ. Журн. М. Н. П. 1908 ч. XIV стр. 99—100.

жденіемъ, что царская власть установлена Богомъ. Царь получаетъ власть отъ Бога, — но всякій ли царь? Можно ли сказать, напримѣръ, что Разстрига получилъ свою власть отъ Бога? Царь, получившій власть по избранію народа, есть ли царь отъ Бога? Прежняя политическая теорія учила, что царь отвѣтственъ только передъ Богомъ; сверженіе Лжедимитрія и Шуйскаго выдвинуло вопросъ: законно ли это сверженіе, и какъ примирить его съ отвѣтственностью царя только передъ Богомъ? Чтобы отвѣтить на эти вопросы пришлось, очевидно, вдуматься въ старыя ученія и выяснить себѣ ихъ настоящій смыслъ.

Тимоѳеевъ вовсе не считаетъ самозванца царемъ. Ему, говоритъ онъ, „повинушася вси, идолу сущу, яко царю, поклонишася“. Всѣ видѣли въ Лжедимитріи скорѣе антихриста, „недостойна на престолѣ суща, неже царя“[1]. Онъ вообще различаетъ настоящихъ и ненастоящихъ царей; къ послѣднимъ онъ относитъ не одного Разстригу. Первые — это „самодержавные, истинѣйшіе и природные цари наши“ или просто „истинніи наши цари“, подъ которыми Тимоѳеевъ разумѣетъ царей изъ дома Рюрика. Противоположность этимъ составляютъ „несущіи“ цари, къ которымъ относятся Борисъ, Лжедимитрій и Шуйскій. Шуйскаго называетъ Тимоѳеевъ иначе „мнимымъ“ царемъ, такъ какъ онъ „Російскія мняшеся яко содержа скиѳетры“, а на самомъ дѣлѣ у него не было власти[2]. О Борисѣ Тимоѳеевъ говоритъ, что онъ „самохотящъ намъ поставитися“, что онъ, „вылгавъ, пріобрѣтъ си царство,“ „не о Бозѣ, но льстивнѣ стѣну прелѣзъ“; въ одномъ мѣстѣ онъ прямо даетъ понять, что не считаетъ Бориса царемъ отъ Бога: „избранный Богомъ тщетно-суетныхъ словами не услажашася, яко же онъ, истинныя бо славы отъ единого же Бога ожидая... Той же, иже о немъ слово здѣ, не внятъ си во умъ тогда“ и т. д. Такъ же относится онъ и къ Шуйскому. И тотъ „самохотно восхищеніемъ наскочивше безстуднѣ... на царство, мню (говоритъ Тимоѳеевъ), явѣ, яко безъ Божія промысла“; онъ „самоизвольнѣ“ сѣлъ на престолъ, т. е. „безъ Божія его избранія же и благоволенія“[3].

[1]) Р. И. Б. т. XIII ст. 367, 373.
[2]) Р. И. Б. т. XIII ст. 300, 391, 393, 451.
[3]) Р. И. Б. т. XIII ст. 326, 336, 360, 363, 377, 389.

Такое же указаніе на собственную волю, какъ на мнимое основаніе царской власти, встрѣчается и въ характеристикѣ перваго самозванца; по словамъ Тимоѳеева, онъ былъ не только лжецарь, но и „самоцарь“[1]. Всѣ трое относятся къ числу царей, „чрезъ подобство наскакающихъ на царство“[2]. Но Лжедимитрій, какъ и прежніе цари, былъ вѣнчанъ и помазанъ на царство; не сглаживаетъ ли этотъ обрядъ, въ которомъ вѣнчаемый подвергается непосредственному дѣйствію благодати Божіей, всѣ различія въ способахъ полученія престола? Не сталъ ли самозванецъ послѣ вѣнчанія царемъ отъ Бога со всѣми вытекающими для него отсюда преимуществами? Тимоѳеевъ и съ этимъ затрудненіемъ справляется легко. Онъ убѣжденъ, что въ этомъ случаѣ отъ обряда осталась одна только видимость: Лжедимитрій „еретическими наступивъ ногами царствопомазаніе... невидимо мажущимъ и вѣнчающимъ его къ своей волѣ бѣсомъ, благодати не сущи“. Такимъ образомъ, хотя обрядъ и былъ совершенъ, на лжецарѣ не было благодати, и не отъ Бога былъ онъ вѣнчанъ на царство. Совершенно подобно этому понимаетъ дѣло и князь С. И. Шаховской. По поводу самозванца, а можетъ быть, имѣя въ виду и царя Бориса, онъ говоритъ въ своей Повѣсти: „иже неправедно восхитивыи власть безъ вѣсти погибоша, якоже всѣмъ разумно суть. Отъ сего же можемъ навыкнути, яко и діаволъ на высоту вознести можетъ человѣка, но обаче до конца даемыя имъ власти не соблюдаетъ“[3]. Итакъ, есть цари отъ Бога и цари не отъ Бога; эти добились царства своей волей, прибѣгая къ обману и лести; они получили власть не отъ Бога, а отъ діавола.

Съ другой стороны, богоустановленность царской власти нисколько не связана съ какимъ нибудь опредѣленнымъ порядкомъ замѣщенія престола. Царь получаетъ престолъ отъ Бога не только тогда, когда престолъ переходитъ къ нему по праву рожденія, но и въ томъ случаѣ, если онъ замѣщается по народному избранію. О царѣ Михаилѣ Ѳеодоровичѣ Тимоѳеевъ говоритъ, что ему Богъ, „Велеросій-

---

[1]) Р. И. Б. т. XIII ст. 351.
[2]) Р. И. Б. т. XIII ст. 300.
[3]) Р. И. Б. т. XIII ст. 373 и 869.

ское царствіе, предваривъ, вседержавну вручи". Другіе авторы выражаются еще опредѣленнѣе. Напримѣръ, въ Сказаніи келаря Авраамія Палицына читаемъ, что Михаилъ Ѳеодоровичъ „не отъ человѣкъ, но во-истинну отъ Бога избранъ", при чемъ онъ понимаетъ это не въ томъ смыслѣ, что избраніемъ на земскомъ соборѣ руководила воля Божія, а въ томъ, что Михаилъ Ѳеодоровичъ былъ еще „прежде рожденіа его избранъ отъ Бога", и земскій соборъ только какъ бы угадалъ это избраніе. Доказательство этому Палицынъ видитъ въ томъ, что при собираніи голосовъ „не обрѣтеся ни въ единомъ словеси разньствіа". „Сіе же бысть по смотрѣнію единого Всесильнаго Бога", заключаетъ Палицынъ. Такъ же смотритъ на дѣло, вѣроятно, и хронографъ 1617 года. И тамъ говорится, что Михаилъ Ѳеодоровичъ былъ избранъ „не человѣческымъ составленіемъ, но Божіимъ строеніемъ", и что онъ принялъ „богопорученное ему скиѳетродержаніе" [1]).

Кромѣ различія между истиннымъ и ложнымъ царемъ по способу пріобрѣтенія власти, разсматриваемыя произведенія знаютъ еще различіе между царями по способу употребленія власти. Старое ученіе о царѣ и тираннѣ нашло себѣ мѣсто и здѣсь. Шаховской устанавливаетъ тѣсную связь между обѣими идеями; по его теоріи, власть отъ Бога узнается по ея дѣйствіямъ. „Пріемыи власть отъ Бога, говоритъ онъ, достохвална и благоугодна исправленія сотвориша и утвержаютца во благочестіи и пребываютъ во страсѣ Божіи и въ законѣ Его". На-оборотъ, „иже приключившаяся власть отъ діявола во истинѣ не стоитъ и благочестія не хранитъ". Такою и была власть перваго самозванца. Другіе авторы не столь рѣшительно отожествляютъ тираннію съ властью не отъ Бога, но они всѣ сходятся съ Шаховскимъ въ томъ, что считаютъ Лжедимитрія тиранномъ. Такими же тираннами изображаютъ они царя Бориса и Шуйскаго. Тимоѳеевъ жалуется на Бориса, „иже

[1]) Р. И. Б. т. XIII ст. 468, 1237, 1247, 1319, 1320. Шуйскій тоже считаетъ, что онъ Богомъ избранъ, хотя и признаетъ, что принялъ власть „за челобитьемъ" всего Московскаго государства". А. Э. II стр. 110.

мучителски мною владущаго, неже благодержавно"; о Шуйскомъ онъ говоритъ: „не мощи его нарещи по истиннѣ царя, зане мучителски правяща власть, неже царски". Князь И. А. Хворостининъ въ своей Повѣсти характеризуетъ Лжедимитрія и Шуйскаго тѣми же чертами, какія еще древняя лѣтопись употребляла въ изображеніи неправеднаго князя. Самозванецъ, по его словамъ, „беззаконію изволи совѣтомъ нечестивымъ", а Шуйскій „ложная шептанія во уши своя отъ неискусныхъ пріемля, на свое достояніе подвижеся и свои люди оскорби, злосердіемъ творя". О Шуйскомъ онъ даже прямо говоритъ, что народъ „въ тиранствѣ живуще подъ властію его". Шаховской, по примѣру Слова о судіяхъ, называетъ самозванца волкомъ. Тимоѳеевъ и хронографъ 1617 г. сравниваютъ Разстригу съ „Уліяномъ Законопреступнымъ" [1]. Уже изъ этого видно, что самой существенной чертой царя-мучителя разсматриваемыя произведенія считаютъ его беззаконіе и нечестіе, а отсюда можно заключить, что царскую власть они понимаютъ, какъ ограниченную закономъ. И дѣйствительно, Хворостининъ упрекаетъ самозванца въ томъ, что тотъ „самодержавіе выше человѣческихъ обычаевъ" поставилъ и „неправдою неправедно полагалъ"; такой же, очевидно, смыслъ имѣетъ упрекъ, дѣлаемый Шуйскому Тимоѳеевымъ, что онъ пользовался властью „чрезъ достояніе". Такимъ царямъ мучителямъ Тимоѳеевъ противополагаетъ другихъ, — „царюющихъ нами вправду"; это — „вправду цари, исправляющіе престолъ иже тѣмъ мѣстомъ достойнѣ". Таковы были прежніе цари, кончая царемъ Ѳеодоромъ Ивановичемъ [2]. А изъ того, что Тимоѳеевъ говоритъ о царѣ Борисѣ, можно съ несомнѣнностью заключить, что онъ считаетъ для царя обязательными не только законъ Божій, но и положительное законодательство, а именно церковныя постановленія и „первыхъ царей уставы", которые онъ еще иначе называетъ „первыя самодержавныхъ уставы". Царь Борисъ, который нарушилъ то и другое, поступилъ, по его мнѣнію, „законопреступно" [3].

[1] Р. И. Б. т. XIII ст. 359, 366, 391, 496, 535, 544, 546, 869, 870, 1291.
[2] Р. И. Б. т. XIII ст. 300, 393, 397, 539—541.
[3] Р. И. Б. т. XIII ст. 344, 346, 350, 351.

Какъ же слѣдуетъ относиться къ мучителю, — обязаны ли подданные повиноваться ему такъ же, какъ и царю? Мы знаемъ, что въ русской письменности до конца XVI вѣка было на этотъ счетъ два направленія. Одно направленіе обходило этотъ острый вопросъ, но вообще, держась мысли, что неправедный князь есть наказаніе Божіе за грѣхи народа, оно склонно было распространять и на него ту обязанность покоренія, какая лежитъ на подданныхъ въ отношеніи праведнаго князя. Другое, на-оборотъ, запрещало подданнымъ повиноваться царю-мучителю. Авторы повѣстей о Смутномъ времени имѣли возможность отнестись къ этому вопросу болѣе сознательно. Передъ ними были событія царствованій Лжедимитрія и Шуйскаго, они видѣли ихъ судьбу и должны были такъ или иначе выяснить свое отношеніе къ этому. Къ сожалѣнію, однако, не всѣ авторы, описывая сверженіе Лжедимитрія или Шуйскаго, открыто высказываютъ свое мнѣніе объ этихъ событіяхъ. Князь И. М. Катыревъ-Ростовскій, напримѣръ, въ своей Повѣсти говоритъ о паденіи Шуйскаго такъ: „собрася множество народу царствующаго града... и воздвигоша гласы своя, да отоиметца царская держава отъ царя Василія, понеже мужь крове еси, и вси людіе мечемъ погибоша за него, и грады раскопаны суть, и вся Россійская держава запустѣніе прія“. Авторъ, очевидно, старается объективно изложить событія и привести чужія мнѣнія, и только незамѣтный переходъ отъ косвенной рѣчи къ прямой и обратно даетъ понять, что авторъ какъ будто невполнѣ сочувствуетъ этимъ мнѣніямъ или считаетъ ихъ недостаточными для оправданія того, что произошло. Авраамій Палицынъ говоритъ уже опредѣленнѣе. Онъ не чужія мнѣнія приводитъ о Шуйскомъ, а самъ признаетъ въ Сказаніи, что царь Василій „неповинныхъ и несогрѣшьшихъ смертну суду предааше“; однако онъ думаетъ, что слѣдовало, „цѣловавъ ему животворящій крестъ Господень, во всемъ упованіе на Господа возлагати“. Всего же сознательнѣе отнесся къ вопросу Иванъ Тимоѳеевъ. Его мысль гораздо глубже. Тимоѳеевъ различаетъ сужденіе о царѣ и судъ надъ царемъ. О царяхъ, „царюющихъ вправду“, не слѣдуетъ, по его мнѣнію, „износити неподобная“; если они что нибудь „сотвориша и погрѣшно“, то объ этомъ не слѣ-

дуетъ судить, а нужно лучше умолчать. Поэтому онъ не распространяется о темныхъ сторонахъ царствованія Ивана Грознаго, но старается пройти молчаніемъ „царьское безобразіе житія“ его и только, какъ онъ выражается, „въ прикровеніи словесъ“ рѣшается иногда обнажить „студъ вѣнца“ его. Напротивъ, о царяхъ, „чрезъ подобство наскакающихъ на царство“, можно, по его мнѣнію, свободно высказывать сужденіе. Что же касается возможности судить царя, то онъ рѣшительно ее отрицаетъ, хотя бы на престолѣ находился и царь, котораго онъ самъ признаетъ мучителемъ. Это видно изъ того, какъ онъ относится къ сверженію Шуйскаго. Этому событію онъ посвящаетъ въ своемъ Временникѣ отдѣльную статью, гдѣ разсматриваетъ его именно съ указанной точки зрѣнія. „О дерзнувшихъ рабѣхъ, иже коснушася некасаемыхъ, — говоритъ онъ — суди въ день суда имъ“. Должны страшиться суда не только тѣ, кто посягнулъ на „богопочтенный вѣнецъ“, но и тѣ, которые были только „видцы“, кто могъ „дерзнутыхъ о таковыхъ начинаніихъ возбранити, и не возразиша“. По взгляду Тимоѳеева, личные недостатки царя Василія не давали еще никому права лишать его престола, такъ какъ этимъ наносилось оскорбленіе не только этому царю, но и самому царскому достоинству. „Аще есть онъ нѣкогда и погрѣшителну жизнь убо царствуя проходилъ, вѣнцу же честному что есть съ нимъ?“ Какъ пороки святителей не отражаются на церкви, которая пребываетъ всегда въ чистотѣ и святости, такъ и престолъ царскій неповиненъ въ дѣяніяхъ царей. Поэтому и говоритъ Тимоѳеевъ: „Чесо ради со онѣмъ и непорочное обругаша и съ повиннымъ неповинное сочеташа безчестнѣ?“ Слѣдовало „Оного суду попустити, неже себе самѣхъ отмщати“ [1]). Мучитель такъ же несетъ отвѣтственность только передъ Богомъ, какъ и праведный царь.

Итакъ, можно сказать, что авторы повѣстей о Смутномъ времени остались вѣрны старымъ политическимъ понятіямъ. Смута мало отразилась на политическомъ міросозерцаніи русскаго общества, поскольку о немъ можно судить по памятникамъ письменности. Въ главнѣйшихъ вопросахъ, от-

[1]) Р. И. Б. т. XIII ст. 278, 286, 300, 398—399, 602, 1007; ср. ст. 451.

носящихся къ ученію о царской власти, въ томъ числѣ — и въ вопросѣ о ея предѣлахъ, разсмотрѣнныя произведенія проводятъ идеи, вполнѣ согласныя и даже тожественныя съ тѣми взглядами, которые мы находимъ и у прежнихъ мыслителей. Но для политической литературы событія Смутнаго времени все-же имѣли нѣкоторое значеніе. Они заставили писателей внимательно вдуматься въ тѣ ученія, на которыхъ они были воспитаны, заставили болѣе сознательно отнестись къ такимъ идеямъ, которыя, какъ напр. идея безотвѣтственности царя, ихъ предшественниками были высказаны, какъ простой логическій выводъ изъ другихъ идей (напр. изъ идеи богоустановленности царской власти), и не были провѣрены на опытѣ.

Изъ позднѣйшихъ писателей, которые отчасти тоже испытали на себѣ вліяніе Смутнаго времени, заслуживаетъ упоминанія Котошихинъ. Въ своемъ сочиненіи о Россіи въ царствованіе Алексѣя Михайловича онъ также разсказываетъ о нѣкоторыхъ событіяхъ этого времени. Но сочиненіе Котошихина, вообще говоря, лишено идей. Это — простое описаніе русскихъ государственныхъ порядковъ, общественной и частной жизни — описаніе, носящее очень часто окраску пренебрежительности и недоброжелательства, а не политическій трактатъ[1]. Поэтому для исторіи русскихъ государственныхъ идей сочиненіе Котошихина можетъ дать немного.

Какъ и авторы разсмотрѣнныхъ повѣстей, Котошихинъ не всѣхъ царей считаетъ истинными царями и получившими власть отъ Бога. О царѣ Борисѣ онъ говоритъ, что тотъ „діяволимъ наученіемъ“ учинился царемъ, а самозванца онъ называетъ „лживымъ царемъ“[2]. Отголосокъ Смутнаго времени можно видѣть у него и въ томъ, что онъ не только о царѣ Борисѣ и о Шуйскомъ, но и объ Алексѣѣ Михайловичѣ говоритъ, что его „на царство обрали“[3]. Хотя очень вѣроятно, что обрать на языкѣ Котошихина не вполнѣ равнозначуще съ избрать, и что онъ подъ этимъ выраже-

---

[1]) Ср. А. Маркевичъ, Г. К. Котошихинъ и его сочиненіе, Од. 1895, стр. 52, 84, 86, 88.

[2]) О Россіи въ царствованіе Алексѣя Михайловича, 2 изд. 1859, стр. 2 и 3.

[3]) О Россіи, стр. 4.

ніемъ разумѣетъ нѣчто среднее между занятіемъ престола и торжественнымъ признаніемъ правъ царя на власть со стороны духовенства и представителей сословій[1]), но все-таки въ этомъ терминѣ есть нѣкоторый оттѣнокъ, который показываетъ, что авторъ живетъ преданіями Смутнаго времени и сочувствуетъ имъ[2]). Выходитъ, будто царь пользуется властью не по собственному праву, а нуждается еще въ чьемъ-то согласіи. Но наиболѣе интереснымъ является отношеніе Котошихина къ самодержавію. Извѣстенъ его разсказъ о томъ, что съ царей послѣ Ивана Грознаго были взяты „письма", „что имъ быть нежестокимъ и непальчивымъ, безъ суда и безъ вины никого не казнити" и „мыслити о всякихъ дѣлахъ зъ бояры и зъ думными людми сопча". Съ царя же Алексѣя Михайловича письма не взяли, „потому что разумѣли его гораздо тихимъ", и потому онъ пишется самодержцемъ и „государство свое правитъ по своей воли". Но, прибавляетъ Котошихинъ, Михаилъ Θеодоровичъ тоже писался самодержцемъ, „хотя ничего не могъ дѣлать безъ боярскаго совѣта"[3]). Оставляя въ сторонѣ историческую вѣрность этого сообщенія, слѣдуетъ сказать, что Котошихинъ не даетъ никакого новаго пониманія самодержавія, но слѣдуетъ въ этомъ отношеніи за авторомъ Бесѣды валаамскихъ чудотворцевъ и за Иваномъ Грознымъ. Какъ и они, подъ самодержавіемъ онъ разумѣетъ полноту государственной власти, сосредоточенной въ рукахъ царя. Но есть у него и нѣкоторое отличіе отъ нихъ. Тѣ утверждали, что царь обладаетъ самодержавіемъ, и потому ратовали противъ раздѣленія власти, а Котошихинъ говоритъ, что надѣленіе царя самодержавіемъ зависитъ отъ воли тѣхъ, кто „обираетъ" его на царство, такъ что одинъ царь можетъ быть самодержавенъ, а другой нѣтъ. Можно, однако, думать, что такое пониманіе самодержавія, какъ и раньше, въ XVI вѣкѣ, не было общепринятымъ, и что далеко не всѣ связывали идею самодержавія съ отсутствіемъ формальнаго

---

[1]) А. Маркевичъ, стр. 97—98.

[2]) Ив. Тимоθеевъ напр. говоритъ объ „обираніи" на царство Бориса. Р. И. Б. т. XIII ст. 324.

[3]) О Россіи, стр. 104.

ограниченія. Цари, которые не писались самодержцами, давали обѣщаніе, по словамъ Котошихина, никого не казнить безъ суда и мыслить о всѣхъ дѣлахъ съ боярской думой. Эти условія почти буквально совпадаютъ съ записью, на которой цѣловалъ крестъ Шуйскій. Между тѣмъ авторы повѣстей о Смутномъ времени, которые прекрасно знаютъ обстоятельства воцаренія Шуйскаго [1]), ни словомъ не намекаютъ, что онъ не пользовался самодержавіемъ. Въ крестоцѣловальной записи Шуйскому онъ даже прямо называется самодержцемъ; такъ же титуловалъ его и митрополитъ во время вѣнчанія [2]). Большинство авторовъ повѣстей какъ это было и прежде, не придаютъ слову самодержавіе никакого опредѣленнаго значенія и пользуются имъ, чаще всего, въ качествѣ титула. Напримѣръ, Ив. Хворостининъ называетъ самодержцемъ Владиміра Святого, польскаго короля Сигизмунда, Ив. Катыревъ—полумиѳическаго Августа, прародителя Рюриковичей [3]). Изъ того, какъ пользуется этимъ словомъ Ив. Тимоѳеевъ, можно заключить, что для него оно нѣсколько больше, чѣмъ простой титулъ, но и онъ не связываетъ съ нимъ мысли объ ограниченіи. Скорѣе всего можно предположить, что самодержавіе онъ понималъ, какъ власть по праву рожденія въ противоположность власти, пріобрѣтенной другими способами. По крайней мѣрѣ, онъ называетъ самодержавными „истинѣйшихъ и природныхъ царей нашихъ" въ противоположность „не сущимъ царямъ" т. е. не настоящимъ, не природнымъ царямъ, которые достигли этого сана уже впослѣдствіи [4]). Къ тому же Котошихинъ, какъ и раньше — авторъ Бесѣды, не выдерживаетъ своего словоупотребленія. По его изложенію выходитъ, что и Михаилъ Ѳеодоровичъ, и Алексѣй Михайловичъ одинаково писались самодержцами, хотя одинъ изъ нихъ ничего не могъ дѣлать безъ боярскаго совѣта, а другой не зналъ никакого совѣта и правилъ государствомъ по своей волѣ. Это уже одно показываетъ,

---

[1]) Р. И. Б. т. XIII напр. ст. 389—394, 542.
[2]) А. Э. т. II стр. 102 и 105.
[3]) Р. И. Б. т. XIII ст. 547, 580.
[4]) Р. И. Б. т. XIII ст. 393, 547, 580.

что терминологія Котошихина ломала установившіяся общественныя понятія, и, можетъ быть, онъ просто примѣнялся къ пониманію тѣхъ иностранцевъ, для которыхъ писалъ свое сочиненіе [1]).

Такимъ образомъ, при внимательномъ разсмотрѣніи труда Котошихина со стороны заключающихся въ немъ политическихъ идей, нельзя найти и въ немъ никакихъ замѣтныхъ слѣдовъ вліянія Смутнаго времени.

---

2. Подчиненіе государства церкви.

Однимъ изъ самыхъ замѣчательныхъ людей въ царствованіе Алексѣя Михайловича былъ, несомнѣнно, патріархъ Никонъ. Онъ привлекаетъ вниманіе историка не только своей судьбой, но и своими церковно-политическими воззрѣніями, которыя вполнѣ отвѣчаютъ его дѣйствіямъ, а отчасти, можетъ быть, и объясняютъ ихъ. Какъ митрополитъ и патріархъ, Никонъ стремился къ возвышенію своей власти, къ приданію ей большаго блеска и значенія; въ своемъ политическомъ ученіи онъ проводитъ идею подчиненія государства церкви. Свои взгляды на церковь и государство Никонъ изложилъ во многихъ своихъ письмахъ и посланіяхъ, а главнымъ образомъ — въ сочиненіи, носящемъ названіе В о з р а ж е н і е и л и р а з о р е н і е с в я т ѣ й ш а г о Н и к о н а п а т р і а р х а, и представляющемъ критику вопросовъ, которые были предложены Паисію Лигариду бояриномъ Семеномъ Стрешневымъ, а также и отвѣтовъ на нихъ. Сочиненіе это Никонъ написалъ уже послѣ оставленія патріаршей каѳедры, находясь въ Воскресенскомъ монастырѣ. Какъ видно изъ самаго сочиненія, Никонъ отослалъ его „къ боярамъ и властямъ“ [2]), и, слѣдовательно, правительство царя Алексѣя Михайловича имѣло возможность не-

---

[1]) А. Маркевичъ, стр. 87 и 99.

[2]) Зап. Отдѣленія Русск. и Слав. Археологіи Имп. Р. Археол. Общ. т. II, 1861 г. стр. 490.

медленно ознакомиться съ его воззрѣніями и должнымъ образомъ на нихъ отвѣтить [1]).

У Никона встрѣчается общая мысль о законѣ, какъ границѣ царской власти, и о вытекающей отсюда отвѣтственности царя передъ Богомъ. Въ посланіи 1659 г. къ Алексѣю Михайловичу онъ пишетъ: „Аще и царь еси велій, отъ Бога поставленный, но правды ради". „Аще царь есть, говоритъ онъ въ своихъ Возраженіяхъ, — пребывай во своихъ уставѣхъ"; тамъ же приводитъ онъ слова изъ книги Премудрости Соломона, гл. 6, вошедшія уже раньше въ Слово о судіяхъ и властелехъ, въ которыхъ говорится, что Вышній истяжетъ дѣла царей, такъ какъ они не сохранили закона [2]). Но по вопросу о происхожденіи царской власти и объ ея отношеніи къ власти духовной у Никона замѣтно колебаніе. Въ предисловіи къ служебнику, изданному съ его благословенія въ 1655 году, Никонъ воспользовался мыслью предисловія къ 6 новеллѣ Юстиніана и выставилъ ученіе о равенствѣ властей царя и патріарха. „Богъ даровалъ Россіи два великіе дара" — царя и патріарха; „богоизбранная сія и богомудрая двоица... повелѣша собрать въ Москву древнія св. книги... Тѣмъ же благословенъ Богъ, въ Троицѣ святѣй славимый, таковыхъ великихъ государей въ начальство людей своихъ избравый. Да дастъ же имъ, государемъ, по пророку, желаніе сердецъ ихъ... яко да подъ единымъ ихъ государскимъ повелѣніемъ вси, повсюду православніи народи живуще утѣшительными пѣсньми славити имутъ воздвигшаго ихъ истиннаго Бога нашего" [3]). Здѣсь выражена мысль, что свѣтская и духовная власть одинаково происходятъ отъ Бога и какъ бы на равныхъ правахъ повелѣваютъ православными народами. Мысль эта, конечно, не вовсе новая: происхожденіе обѣихъ властей отъ Бога

---

[1]) Противнаго мнѣнія Н. Гиббенетъ, который думаетъ, что Н. никуда своего сочиненія не представлялъ. Историч. изслѣдованіе дѣла патріарха Никона, ч. II, 1884 стр. 248.

[2]) Дѣло о патріархѣ Никонѣ, изд. Археогр. Комм., 1897 стр. 10; Зап. Отд. Русск. и Слав. Арх., стр. 430—431, 460.

[3]) Макарій, Исторія р. церкви т. XII стр. 235.

проповѣдовалъ, до Никона, авторъ Слова кратка [1]), а ученіе о равныхъ правахъ ихъ въ государственномъ управленіи, и тоже на основѣ 6 новеллы, было когда-то выставлено Ѳеодоромъ Студитомъ. Впослѣдствіи Никонъ измѣнилъ свое мнѣніе, и въ его возраженіяхъ на вопросы Стрешнева мы находимъ уже ученіе о превосходствѣ священства.

„Священство царства преболѣе есть“, говоритъ тамъ Никонъ. Свою мысль онъ доказываетъ, прежде всего, различіемъ въ происхожденіи обѣихъ властей. Хотя и священство, и царство происходятъ отъ Бога, но первое происходитъ отъ Бога непосредственно, а второе — посредственно. Послѣ 40-дневнаго собесѣдованія Моисея съ Богомъ, „прославися обличіе плоти лица его“, и это было началомъ священства. Въ Новомъ Завѣтѣ Христосъ рукоположилъ апостоловъ. Царство же, хотя тоже дано Богомъ, „но во гнѣвѣ и ярости Божіи“, и потому какъ бы не имѣетъ за собой одобренія Божія. Никонъ разумѣетъ при этомъ исторію учрежденія царской власти у израильскаго народа. И въ настоящее время на іерарховъ нисходитъ непосредственно благодать св. Духа, а царь получаетъ помазаніе чрезъ архіерея. „Меньшее отъ большаго благословляется“, заключаетъ Никонъ [2]). Высота священства по сравненію съ царствомъ видна и изъ ихъ различнаго назначенія. „Царь здѣшнимъ ввѣренъ есть, пишетъ Никонъ, а азъ небеснымъ; царь телесемъ ввѣренъ есть, іереи же душамъ; царь долги имѣніемъ оставляетъ, священникъ же долги согрѣшеніямъ“. Мысль, что царь властвуетъ надъ тѣломъ, а іерей — надъ душою, была уже раньше высказана митрополитомъ Даніиломъ, но тотъ не дѣлалъ изъ нея такого значительнаго вывода, какъ Никонъ. Царь имѣетъ власть награждать и наказывать, однако эти награды и наказанія не имѣютъ вѣчнаго значенія, онѣ подлежатъ еще пересмотру на судѣ

---

[1]) Такого же мнѣнія держался, вѣроятно, и митр. Іона. См. выше стр. 176.

[2]) Зап. Археол. Общ. стр. 471; В. К—въ, Взглядъ Никона на значеніе патріаршей власти. Журн. М. Н. П. 1880 № 12 стр. 241—243. (Авторъ приводитъ выписки изъ сочиненія Никона въ ркп. Новгородской Софійской библіотеки).

Божіемъ, гдѣ онѣ будутъ утверждены только въ томъ случаѣ, если онѣ были наложены „по закону заповѣдей", а не по пристрастію или ненависти. На-оборотъ, если священникъ свяжетъ кого на землѣ даже неправильно, онъ будетъ связанъ и на небесахъ; хотя бы это былъ царь, говоритъ Никонъ, его и Богъ не разрѣшитъ [1]). Въ подкрѣпленіе мысли о первенствѣ святительской власти Никонъ ссылается на теорію двухъ мечей. „Два меча христіанскаго царства между двѣмы особы раздѣлишася, еже есть — при архіерействѣ мечъ духовный, при царѣ же мечъ мірской уставися". Царскій мечъ долженъ быть всегда готовъ противъ непріятеля православной вѣры; по требованію духовной власти онъ долженъ быть поднятъ для защиты ея отъ неправды и насилія. Отсюда получается выводъ: „царь имать быти менѣе архіерея". Съ тою же цѣлью Никонъ пользуется сравненіемъ солнца и луны. „Господь Богъ всесильный егда небо и землю сотворилъ, тогда два свѣтила — солнце и мѣсяцъ на немъ ходяще, на земли свѣтити повелѣ; солнце намъ показа власть архіерейскую, мѣсяцъ же показа власть царскую, ибо солнце вящи свѣтитъ во дни, яко архіерей душамъ, меньшее же свѣтило — въ нощи еже есть тѣлу; якоже мѣсяцъ емлетъ свѣтъ отъ солнца, и егда далѣ отъ него отступаетъ, тѣмъ совершеннѣйши свѣтъ имать, такожде и царь: поемлетъ посвященіе, помазаніе и вѣнчаніе отъ архіерея" [2]). Преимущество священства передъ царствомъ видно, по мнѣнію Никона, и изъ исторіи. „Богъ издревле предпочте священство" т. е. всегда ставилъ его высоко. Подтвержденіемъ этого служитъ наказаніе Корея, Даѳана и Авирона за возстаніе противъ священническаго чина, наказаніе царя Озіи и др. Сами цари отдавали предпочтеніе священству передъ царствомъ. Въ доказательство Никонъ ссылается на грамоту Константина Вел. папѣ Сильвестру, причемъ онъ приводитъ всю грамоту цѣликомъ, на предисловіе къ 6 новеллѣ Юстиніана и на примѣръ св. Владиміра [3]).

---

[1]) В. К—въ, назв. ст. стр. 239—240.

[2]) Н. Каптеревъ, Патріархъ Никонъ и царь Алексѣй Михайловичъ, т. II, 1912 стр. 127—129.

[3]) В. К—въ, стр. 243—246.

На основѣ этихъ общихъ соображеній Никонъ развиваетъ двѣ темы, имѣющія непосредственное отношеніе къ вопросу о предѣлахъ царской власти. Первая изъ этихъ темъ, это—свобода церкви. Всякое вмѣшательство государства въ церковную жизнь Никонъ объявляетъ незаконнымъ. Царь есть только одинъ изъ членовъ церкви, обязанный ей повиновеніемъ, и потому никакихъ дѣйствій въ ней онъ совершать не можетъ. „Егда глава есть церкви царь? Ни, но глава есть Христосъ, якоже пишетъ апостолъ". Церковныя дѣла совсѣмъ не входятъ въ объемъ царской власти, и для доказательства этого Никонъ подробно разбираетъ всѣ отдѣльныя проявленія ея, которыя имѣютъ то или другое отношеніе къ церкви.

1) Царь не имѣетъ права измѣнять церковный уставъ и обряды. Еще въ посланіи 1659 г. къ царю Алексѣю Михайловичу по поводу измѣненій, допущенныхъ въ дѣйствѣ хожденія на осляти, Никонъ убѣждалъ царя: „воздержися не своихъ изыскивати или исправляти". Позже, въ своихъ Возраженіяхъ онъ выразилъ эту мысль въ болѣе общей формѣ. „Подобаетъ комужно своя мѣра знати, а не восхищати на сущія своя: ниже се строеніе церкви, но паче гоненіе... Гдѣ есть такіе законы, да царіе въ церковныхъ преданіяхъ и уставахъ исправляютъ и повелѣваютъ? Аще мнитъ царь, яко добро творитъ, владѣя и повелѣвая во священныхъ уставахъ, не чудеся, что Богъ терпитъ на большее и лютѣйшее отмщеніе" [1]).

2) Царю не принадлежитъ никакого участія въ избраніи и поставленіи священнослужителей. „Нигдѣ есть о семъ въ царскихъ законѣхъ, еже бы царемъ обирати епископовъ или архимаритовъ и прочихъ властей, но паче сопротивна въ святыхъ апостольскихъ и святыхъ Отецъ правилѣхъ, такожде и царскихъ законовъ". Никонъ ссылается при этомъ на 35-ое апост. правило, и на правила соборовъ Лаодикійскаго, Антіохійскаго и 7-го вселенскаго. Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Что имѣетъ царь владѣніе дати власть и честь? Имѣетъ убо царь власть въ своихъ ему

---

[1]) Дѣло о патріархѣ Никонѣ, стр. 5; Н. Каптеревъ, т. II стр. 189.

данныхъ отъ Бога уставохъ давати власть и честь мірскимъ людемъ, а не епископомъ и архимаритомъ и прочимъ властемъ". На нарушеніе этого жаловался Никонъ въ 1666 году и цареградскому патріарху Діонисію, въ письмѣ къ которому онъ писалъ, что поставленіе дьяконовъ и священниковъ совершается въ Россіи „царскимъ хотѣніемъ" и „по указу государя" [1]). Противоположное мнѣніе, отстаивавшее право государя на участіе въ избраніи духовныхъ властей, опиралось, между прочимъ, на византійскаго канониста Матѳея Властаря, который училъ, что цари „помазаны отъ Бога и для того наставляютъ патріархи, могутъ выбирать и архимандриты и игумены". Никонъ не задумался отвергнуть авторитетъ Властаря: „О Матѳеѣ... не вѣдаемъ, кто онъ есть... Аще бы ты или инъ сказался и ангелъ бытъ, проповѣдая ново что, анаѳема буди" [2]).

3) Царю не принадлежитъ права созывать церковные соборы, такъ какъ это противорѣчило бы 37-му апост. правилу. По мнѣнію Никона, царь можетъ только умолять церковную власть о созваніи собора [3]).

4) Царь не имѣетъ права суда надъ духовными лицами. Этому вопросу Никонъ всегда придавалъ большое значеніе и очень часто и подробно на немъ останавливался. Въ упомянутомъ уже посланіи его 1659 г. онъ писалъ Алексѣю Михайловичу: „нынѣ слышу, чрезъ законы церковныя самъ дерзаеши священнаго чину судити, ихже не повелѣно ти есть отъ Бога". Для убѣжденія царя онъ приводитъ исторію византійскаго императора Мануила, который „восхотѣ священника судити" и получилъ предостереженіе отъ самого Спасителя. Въ другомъ письмѣ къ Алексѣю Михайловичу онъ выражается еще рѣшительнѣе: „Откуду ты таковое дерзновеніе пріялъ, еже сыскивати о насъ и су-

---

[1]) Зап. Археол. Общ. стр. 459, 460, 526. — Таже мысль встрѣчается въ письмѣ Никона къ Алексѣю Михайловичу, написанномъ около 1661—1663 г. по поводу челобитной Ив. Сытина: „всѣмъ архіерейскимъ рука твоя обладаетъ... терпѣть невозможно, еже намъ слышится, яко по твоему указу и владыкъ посвѣщаютъ и архимандритъ и игуменовъ, и поповъ поставляютъ"... Тамъ же стр. 546.

[2]) Зап. Археол. Общ. стр. 471.

[3]) В. К—въ, стр. 248—249.

дити насъ? которые жъ тебѣ законы Божія велятъ обладати нами, Божьими рабы? не довольно ли ти бысть царствія міра сего люди разсуждати въ правду, и не о семъ прилежиши". При этомъ Никонъ приводитъ нѣсколько примѣровъ изъ Ветхаго Завѣта — исторію фараона, обидѣвшаго Авраама, наказаніе содомлянъ, неуважительно отнесшихся къ Лоту, и друг., которые, однако, ничего не говорятъ о правѣ суда. Въ главномъ своемъ трудѣ онъ для доказательства неприкосновенности церковнаго суда не ограничивается одними примѣрами изъ св. Писанія, но приводитъ и другія данныя: апостольскія правила, постановленія разныхъ соборовъ, т. наз. заповѣдь царя Мануила, грамоту Константина Вел., законы Юстиніана, а также приводитъ церковный уставъ св. Владиміра, Стоглавый соборъ и друг. [1]). Высказываясь вообще противъ права государственной власти судить духовный чинъ, Никонъ, само собою розумѣется, не одобрялъ учрежденія Монастырскаго приказа и тѣхъ статей Уложенія 1649 г., которыя касаются суда надъ духовными. То и другое онъ подвергъ жестокой критикѣ. Обращаясь къ предсѣдателю коммиссіи для составленія Уложенія Никитѣ Одоевскому, Никонъ говоритъ: „Покажи намъ, гдѣ есть въ апостольскихъ и святыхъ отецъ и благочестивыхъ царей греческихъ градскихъ законахъ и въ старыхъ судебникахъ прежнихъ великихъ государей — судити бояромъ и околничимъ... патріарха, и митрополитовъ, и архимаритовъ, и игуменовъ, и весь духовный чинъ? Покажи во всемъ ложномъ списаніи и не отрекися. И азъ ти покажу Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа судъ и месть. Тако глаголетъ Господь: а иже бо аще речетъ брату своему ракà, повиненъ есть сонмищу. Толкованіе. Соборъ убо не царское или боярское и прочихъ мірскихъ судей, но архіерейской судъ глаголетъ, якоже правила и царскія и великихъ князей, таковыя безчестныя суды, кто кого обезчеститъ словомъ, судитъ архіереомъ... Намъ же архіереомъ и прочимъ священнаго чина доволно есть на отмщеніе лаятелемъ нашимъ божественное отмщеніе".

---

[1]) Дѣло о патріархѣ Никонѣ, стр. 10—11; Зап. Арх. Общ. стр. 544—545; В. К—въ. стр. 254—260.

На учрежденіе Монастырскаго приказа Никонъ жаловался и въ письмѣ константинопольскому патр. Діонисію: „сидятъ въ томъ приказѣ мірскіе люди и судятъ, а отъ духовного чину никого нѣтъ, а сице судятъ по повелѣнію царского величества“ [1]). Изъ словъ Никона видно, что подкрѣпленія своихъ взглядовъ на неприкосновенность церковнаго суда онъ искалъ не только въ св. Писаніи и церковныхъ правилахъ, но и въ Византіи, а также въ указной дѣятельности русскихъ государей.

5) Царь не имѣетъ права распоряжаться церковнымъ и монастырскимъ имуществомъ. Выставляя это положеніе, Никонъ въ тоже время говоритъ, что церковными имуществами не могутъ распоряжаться и представители церкви. „Патріархъ и самъ Божій рабъ и служитель святые церкви и ничтоже имѣетъ своихъ вотчинъ, но что есть слободы и крестьяня, Божіе наслѣдіе. Патріархъ нынѣ есть сей, а по немъ инъ, Богъ же присно и есть и будетъ и не измѣняется въ вѣкъ, и достояніе Его пребудетъ въ вѣкъ... Священническая часть — Божія часть и достояніе. Почто, преминувъ большаго, еже есть Бога, къ меншимъ низходиши, то есть къ намъ смиреннымъ и называеши Божію часть и достояніе?“ Доказательства, которыя приводитъ Никонъ, въ общемъ, не представляютъ ничего новаго: это — довольно обычные въ этомъ случаѣ тексты изъ св. Писанія, ссылки на грамоту Константина Вел., на Владиміра Св., установившаго десятину и т. п. Но есть между ними и нѣчто новое. „Господь утверждаетъ, говоритъ Никонъ, — Божія Богови отдати, а кесарева кесареви“, и приводитъ слова Спасителя (Мрк., гл. 7): „остави да первѣе насытятся чада, несть бо достойно отъяти хлѣба чадомъ и поврещи псомъ и не дадите, рече, святая псомъ“ [2]). Послѣдній изъ этихъ текстовъ до Никона, кажется, никто изъ русскихъ книжниковъ не приводилъ для подкрѣпленія политической мысли, и тенденціозность толкованія, которое даетъ ему Никонъ, очевидна для всякаго. Что же касается текста Матѳ., гл. 22, гдѣ противополагается Божіе кесареву,

[1]) Зап. Археол. Общ., стр. 445, 517; ср. стр. 447, 455.

[2]) Зап. Археол. Общ. стр. 451—452; В. К—въ, стр. 250—251; ср. Дѣло о патр. Никонѣ, стр. 6—7.

то онъ встрѣчается въ русской письменности и раньше — у Іосифа Волоцкаго, митр. Даніила, Зиновія Отенскаго, но въ другомъ пониманіи и для доказательства другой мысли. Двое первыхъ приводили его для доказательства того, что царю нужно воздавать только царскую, а не божескую честь (покланяться ему тѣлеснѣ, а не душевнѣ), и что не слѣдуетъ ему покоряться, если онъ повелѣваетъ что нибудь внѣ воли Господней, а третій доказывалъ при его помощи общую мысль о покореніи царю. Никонъ же первый воспользовался имъ для обоснованія свободы церкви и истолковалъ его въ томъ самомъ смыслѣ, какой ему во всѣ времена придавали сторонники отдѣленія церкви отъ государства.

Такимъ образомъ, Никонъ настаивалъ на томъ, чтобы государство въ лицѣ царя не имѣло рѣшительно никакого отношенія къ церкви. Область, подчиненную царю, составляютъ, по его ученію, исключительно дѣла государственныя въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Но Никонъ не ограничился одною проповѣдью свободы церкви; онъ стремился и самую царскую власть подчинить церкви, и при томъ не въ смыслѣ подчиненія ея церковнымъ законамъ, что не было бы вовсе новостью для русской политической литературы, а въ смыслѣ подчиненія ея представителю церкви — патріарху. Уже въ первую половину своего патріаршества, когда Никонъ, какъ мы видѣли, держался ученія о равенствѣ духовной и свѣтской власти, онъ проводилъ теорію раздѣленія государственной власти между царемъ и патріархомъ. Согласно предисловію къ служебнику 1655 г., въ Россіи дѣйствуетъ не единая власть царя, а двѣ власти, которыя образуютъ „премудрую двоицу“, и если Никонъ говоритъ о „единомъ ихъ государскомъ повелѣніи“, то лишь въ томъ смыслѣ, что для каждаго дѣйствія государственной власти нужна не только воля царя, но и воля патріарха. Такое же значеніе имѣло и присвоеніе себѣ Никономъ въ 1653 г. титула „великаго государя“. Никонъ не только употреблялъ этотъ титулъ въ различныхъ грамотахъ, но и дѣйствовалъ, какъ государь, въ отношеніи къ боярамъ и различнымъ органамъ управленія [1]).

---

[1]) Н. Каптеревъ, назв. соч. стр. 134, 141, 143 и др.

Когда же Никонъ оставилъ каѳедру и занялся теоретическимъ обоснованіемъ своей дѣятельности, онъ сталъ уже высказывать мысль, что царская власть подчинена власти патріаршей. Дѣйствительно, это подчиненіе составляетъ прямой логическій выводъ изъ ученія о томъ, что священство выше царства. Никонъ учитъ, что „патріархъ есть образъ живъ Христовъ и одушевленъ, дѣлесы и словесы въ себѣ живописуя истину“. Это уже одно ставитъ царя въ подчиненіе патріарху. Но у Никона есть и другія соображенія. Во время вѣнчанія царю дается „завѣтъ“ [1]) держать „къ нашему смиренію и ко всѣмъ своимъ богомольцамъ о св. Дусѣ царское свое духовное повиновеніе“, а Никонъ при своемъ избраніи на каѳедру взялъ съ царя и съ бояръ еще особое обѣщаніе „слушати во всемъ“ патріарха, и объ этомъ обѣщаніи онъ очень охотно напоминаетъ. Въ силу этого патріархъ имѣетъ право указывать на всѣ замѣченные имъ непорядки и злоупотребленія. „Досаждати цареви или князю всѣмъ возбранено есть, а не архіереомъ, обличати же по достоянію нѣсть возбранено, аще и обличенія словеса люта зѣло... по правдѣ кто обличаетъ царя нѣсть муки достоинъ“. Борьба съ неправдой въ дѣйствіяхъ царя есть первѣйшая обязанность патріарха: „препояши оружіе твое по бедрѣ твоей, сильне, сирѣчь мечъ твой по бедрѣ твоей и борися съ мучителемъ“. По взгляду Никона, архіерей можетъ потребовать отъ царя, „что̀ царь обыклъ творити, — творитъ законы православными“; иными словами, архіерей (подраз. патріархъ) можетъ требовать, чтобы всѣ дѣйствія царя согласовались съ православными законами, какъ онъ, архіерей, эти законы понимаетъ. Даже больше. Патріархъ можетъ царя „связати по заповѣдямъ Божіимъ“. „Аще бо священницы, имъ же царіе исповѣдаютъ грѣхи своя и нарицаютъ ихъ отцемъ духовнымъ, могутъ вязати: колми паче архіерей великій (т. е. патріархъ), иже надъ священникомъ, царевымъ духовникомъ, власть имѣя, долженъ есть царя вязати, царь убо, при помазаніи на царство, долженъ ис-

[1]) Никонъ разумѣетъ поученіе митрополита, впослѣдствіи — патріарха. См. выше.

повѣдатися: правду распространити, неправду же сокрушити". Основываясь на томъ, что царь есть членъ церкви, обязанный повиноваться ея закону, Никонъ провозглашаетъ теорію, которую гораздо раньше его проповѣдовалъ папа Иннокентій III: патріархъ слѣдитъ за государственной дѣятельностью царя, и въ случаѣ, если найдетъ въ ней нарушеніе божественнаго закона, онъ можетъ выставить противъ него высшее церковное наказаніе — запрещеніе, но „не яко противу царя, но яко противу изступленнаго отъ закона". Этимъ, конечно, патріархъ пріобрѣтаетъ надъ царемъ почти неограниченную власть. Вся дѣятельность царя подчинена его постоянному контролю; онъ судитъ царя, то какъ носителя верховной власти, то какъ частнаго человѣка. Любыя проявленія государственной власти, а черезъ это вся государственная и общественная жизнь, тогда лишь могутъ быть признаны законными, когда они получили одобреніе со стороны патріарха [1]).

Чтобы судить о томъ, какъ далеко можетъ простираться этотъ контроль, посмотримъ, какъ пользуется своимъ правомъ контроля самъ Никонъ. Онъ не ограничивался тѣмъ, что обвинялъ благочестиваго царя Алексѣя Михайловича въ нарушеніи закона Божія [2]), но критиковалъ и отдѣльные государственные акты. Вотъ напр. какъ рѣзко критикуетъ онъ Уложеніе 1649 г., обращая свою критику, ради удобства, къ князю Одоевскому: „Како ты, списателю суда царска, а реку беззаконія, судъ глаголеши государя царя [3]). Судъ бо Божій есть и отъ исперва, а не царевъ; ни отъ человѣкъ, ни человѣкомъ преданъ бысть, но самѣмъ Богомъ... Ты убо откуду имаши животъ въ себѣ и кто ти дастъ область сію и судъ творити? Господу глаголющу:

---

[1]) Зап. Археол. Общ. стр. 481; В. К—въ, стр. 260; Н. Каптеревъ, стр. 128, 130, 185. Ср. Чичеринъ, Ист. полит. ученій ч. I. стр. 158—165.

[2]) Собр. гос. грам. и дог. т. IV стр. 128.

[3]) Никонъ имѣетъ въ виду ст. 1 главы X Уложенія: Судъ Государя царя и великаго князя Алексѣя Михайловича всея Русіи, судити бояромъ и окольничимъ и думнымъ людемъ и дьякомъ и всякимъ приказнымъ людемъ и судьямъ и всякая расправа дѣлати всѣмъ людемъ Московскаго государства, отъ большаго и до меньшаго чину вправду.

яко грядетъ часъ, въ онь же вси сущіи во гробѣхъ услышатъ гласъ Сына Божія и изыдутъ сотворшіи благая въ воскрешеніе суду. Ты имаши ли власть такову, дабы кто услышалъ гласъ твой, имѣлъ животъ вѣчный и на судъ не пришелъ, аще ли не имаши, почто самъ не содрогаешися отъ суда Божія... Како смѣлъ о себѣ сотворити судъ и отъ кого ты слышалъ о судѣ, судишь, и кто знаетъ, яко судъ твой праведенъ есть, и не по своей воли написалъ, но по воли Божіей, и гдѣ есть такова воля Божія, покажи намъ". Въ письмѣ же къ патріарху Діонисію онъ прямо заявлялъ, что Уложеніе противно „святому Евангелію и правиламъ святыхъ апостолъ и святыхъ отецъ и закономъ греческихъ царей". По поводу распоряженія объ обязательномъ постѣ, распоряженія, къ которому Никонъ, казалось бы, долженъ былъ отнестись съ полнымъ сочувствіемъ, онъ пишетъ царю: „Ты всѣмъ проповѣдуешь постити, а нынѣ и невѣдомо кто не поститца, скудости ради хлѣбныя во многихъ мѣстахъ и до смерти постятся... Нищіе и маломощныя, слѣпыя, хромыя, вдовицы, чернцы и черницы и вси данми обложены тяжкими и неудобь искусными. Вездѣ плачъ и сокрушеніе, вездѣ стенаніе и воздыханіе" [1]. Здѣсь Никонъ подвергаетъ критикѣ уже финансовую политику государства, которая не имѣетъ никакого отношенія ни къ церкви, ни къ закону Божію.

Итакъ, царь ограниченъ патріархомъ во всѣхъ проявленіяхъ своей власти. Въ сущности, самостоятельной государственной власти онъ даже и не имѣетъ. Патріархъ— его непосредственное и грозное начальство. Патріархъ—живой образъ Христа; отъ него царь получаетъ свою власть, онъ провѣряетъ правильность всѣхъ его дѣйствій и, въ случаѣ надобности, онъ примѣняетъ къ нему свое право вязать и запрещать.

Государственное ученіе Никона (а отчасти и его дѣятельность, поскольку она отражаетъ на себѣ его идеи) долгое время служило и еще продолжаетъ служить предметомъ горячихъ споровъ. Одни находятъ, что только языкъ Никона отличается крайней рѣзкостью, но что высказыва-

---

[1]) Зап. Археол. Общ. стр. 428, 434, 435, 517, 550.

емыя имъ мысли не составляютъ новости. Его предшественниками называютъ митрополитовъ Петра, Фотія и другихъ. Вообще, заключаютъ эти изслѣдователи, „Никонъ не есть случайное явленіе, это естественный плодъ всей нашей древности“. Другіе, на оборотъ, находятъ, что стремленіе Никона поставить духовную власть выше свѣтской „не имѣло подъ собою у насъ никакой исторической почвы“. Въ связи съ этимъ разногласіемъ находится и другое. Въ то время, какъ одни считаютъ, что замыслы Никона имѣли въ основѣ своей католическій характеръ и клонились къ тому, чтобы основать въ Россіи „частный, національный папизмъ“, — другіе, напротивъ, отрицаютъ какое либо сходство между ученіемъ Никона и католическими теоріями, и доказываютъ это опять таки ссылками на предшественниковъ Никона т. е. на Фотія, Кипріана и другихъ [1]. Какъ же слѣдуетъ относиться къ этому вопросу?

Нѣтъ сомнѣнія, что у Никона были предшественники. Но чтобы рѣшить опредѣленно, въ какой мѣрѣ ученіе Никона было новостью, и въ какой мѣрѣ — только повтореніемъ стараго, нужно выяснить его основные элементы. У Никона три главныхъ идеи: 1) превосходство священства, 2) свобода церкви и 3) подчиненіе государства церкви. Митрополиты Кипріанъ и Фотій были предшественниками Никона только въ отношеніи идеи свободы церкви. Также, какъ Никонъ, они отстаивали неприкосновенность церковныхъ судовъ и церковнаго имущества, отрицали за великимъ княземъ право подвергать митрополита наказанію и т. д. Но въ этомъ отношеніи упомянутые дѣятели церкви были не единственными предшественниками Никона. Неприкосновенность церковнаго имущества отстаивали напр. іосифляне, самостоятельный церковный судъ — Стоглавъ. Но самымъ близкимъ по духу къ Никону былъ, конечно, авторъ Слова кратка, который тоже отстаивалъ свободу церкви. Ихъ сближаетъ не только яркость, съ которой оба выражаютъ свою основную мысль, но также и враждебный

[1] В. Сергѣевичъ, Древности т. II стр. 574—575; Н. Каптеревъ, назв. соч. стр. 546; Юр. Самаринъ, Стефанъ Яворскій и Өеофанъ Прокоповичъ, Соч. т. V стр. 226 и 231; В. К—въ, стр. 263—266.

тонъ въ отношенiи царской власти. Что же касается двухъ другихъ идей, то здѣсь найти настоящихъ предшественниковъ Никона гораздо труднѣе. Митрополитъ Петръ, правда, училъ о высотѣ священства по сравненiю съ царствомъ, но исключительно въ области церковной, и никакихъ выводовъ отсюда для отношенiй государственныхъ онъ не дѣлалъ. Митрополитъ Фотiй высказывалъ мысль, что царь получаетъ власть чрезъ посредство церкви, и потому требовалъ отъ царя благопокоренiя, но это благопокоренiе должно, по его теорiи, выражаться только въ заботахъ объ устроенiи церкви и въ уваженiи къ ея правамъ. Кипрiанъ отказывалъ царю въ повиновенiи, но только тогда, когда тотъ нарушаетъ свободу церкви; Фотiй заставлялъ царя каяться предъ святителемъ, но тоже только въ нарушенiи правъ самой церкви. Подчиненiя государства церкви въ смыслѣ вмѣшательства церкви въ дѣла государства ни у того, ни у другого нѣтъ. Всѣ памятники литературы, допускавшiе участiе церковной власти въ государственныхъ дѣлахъ, какъ сочиненiя Максима Грека, Стоглавъ и друг., признавали, въ противоположность Никону, соотвѣтственное право царской власти на участiе въ дѣлахъ церкви. Наиболѣе близкимъ къ Никону и въ этомъ отношенiи оказывается опять Слово кратко. Въ немъ такъ же, какъ у Никона, проводится мысль, что цари должны подчиняться настоятелямъ церкви, имѣть повиновенiе пастырской власти епископа и его заповѣдямъ [1]). Ни въ какомъ другомъ памятникѣ русской письменности мы этой мысли не встрѣчаемъ, и потому автора Слова кратка слѣдуетъ признать настоящимъ и единственнымъ предшественникомъ Никона. Къ такому же заключенiю можно придти, разсматривая основанiя, на которыхъ покоится ученiе Никона, и его аргументацiю. Невмѣшательство государства въ область церковныхъ дѣлъ Никонъ доказываетъ ссылками на св. Писанiе, на постановленiя церковныхъ соборовъ, апостольскiя правила, подложную грамоту Константина В., церковный уставъ Владимiра Св., византiйское законодательство и византiйскую исторiю. Все это

[1]) Выше была указана еще черта сходства между ними: Слово кратко тоже признаетъ происхожденiе обѣихъ властей отъ Бога.

встрѣчается въ русской письменности задолго до Никона. Къ тому, что было извѣстно его предшественникамъ, онъ прибавилъ очень немного: нѣсколько ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ текстовъ въ тенденціозномъ толкованіи и исторію императора Мануила. То и другое онъ заимствовалъ изъ источниковъ, къ которымъ обыкновенно обращались русскіе книжники для подкрѣпленія своихъ идей [1]).

Не то находимъ въ ученіяхъ Никона о превосходствѣ священства и подчиненіи царя власти патріарха. Эти ученія опираются у него на слѣдующіе аргументы: 1) царь получаетъ помазаніе отъ архіерея, 2) архіерей связываетъ и запрещаетъ царя, 3) патріархъ господствуетъ надъ небеснымъ, царь — надъ земнымъ, 4) царству поручено тѣло, священству душа, 5) патріархъ живой образъ Христа, 6) теорія двухъ мечей, 7) теорія солнца и луны. Изъ всѣхъ этихъ идей предшествующей русской литературѣ почти ничего не было извѣстно. Мысль, что священство мажетъ царя и потому выше его, встрѣчается у Максима Грека; но онъ, какъ извѣстно, не дѣлаетъ изъ нея никакихъ политическихъ выводовъ [2]). Теорія тѣла и души встрѣчается у митр. Даніила, но, какъ сказано, онъ не пользуется ею для доказательства высоты священства [3]). Что князь господствуетъ только надъ земнымъ, говорилъ въ XII в. митр. Никифоръ, но онъ при этомъ противополагалъ князя не митрополиту, а Богу, который „единъ царствуетъ небесными“. Объ образѣ Христа въ приложеніи къ архіерею находимъ до Никона въ русскихъ дополненіяхъ къ грамотѣ Луки Хризоверга, въ посланіи митр. Кирилла II въ Новгородъ и въ сочиненіяхъ Іосифа Волоцкаго; но всѣ три автора говорятъ лишь о томъ, что архіерей имѣетъ на себѣ образъ Христовъ, между тѣмъ какъ Никонъ утверждалъ, что патріархъ „есть образъ живъ Христовъ“. Это, конечно, не совсѣмъ одно и тоже [4]). Только теорію двухъ мечей находимъ въ томъ самомъ значеніи, какое ей придаетъ Никонъ, и до него, а именно — въ Словѣ краткомъ, произведеніи съ ясно выраженнымъ католиче-

[1]) Ср. Ф. Терновскій, Изученіе византійской исторіи, II стр. 59—60.
[2]) См. выше стр. 254.
[3]) См. выше стр. 226.
[4]) См. выше стр. 116, 121, 125 и 211.

скимъ характеромъ, принадлежащемъ, по всей вѣроятности, перу иностранца. Можно, слѣдовательно, сказать, что и со стороны тѣхъ доказательствъ, которыми Никонъ обставляетъ свое ученіе о превосходствѣ священства и о подчиненіи царя церковной власти, оно является совершенно чуждымъ русской политической литературѣ. Отрицать здѣсь зависимость Никона отъ католической политики представляется совершенно невозможнымъ, объяснять же наличность у него цѣлаго ряда идей, наиболѣе излюбленныхъ католическими богословами, простой случайностью — едвали правильно. Теорія двухъ мечей, какъ ее излагаетъ Бернардъ Клервоскій, приведена была выше для характеристики Слова кратка [1]); нетрудно убѣдиться, что, хотя Никонъ передаетъ ее въ значительно сокращенномъ видѣ, основная мысль ея у него сохранена и изложена даже нѣсколько ближе къ оригиналу, чѣмъ въ Словѣ краткомъ. Легко указать въ католической литературѣ параллели и для другихъ идей, на которыхъ основывается ученіе Никона. Было уже подчеркнуто, что выставляемое имъ право патріарха налагать на царя запрещеніе, не какъ на носителя государственной власти, а какъ на частнаго человѣка, есть, въ сущности, повтореніе мысли Иннокентія III, что папа судитъ въ отношеніи къ государямъ не о ленѣ, а о грѣхѣ. У Иннокентія же встрѣчаются и всѣ остальныя идеи Никона. О помазаніи онъ говоритъ такъ же, какъ Никонъ: „Хотя цари, какъ и священники, получаютъ помазаніе по божественному закону, однако цари помазываются священниками, а не священники царями. Но меньше тотъ, кто получаетъ помазаніе, чѣмъ тотъ, кто помазываетъ, и болѣе достоинъ помазывающій, чѣмъ помазанный“ [2]). Онъ же высказываетъ мысль, что „государямъ дается власть на землѣ, а священникамъ предоставляется власть и на небесахъ. Тѣмъ — только надъ тѣлами, этимъ — также и надъ душами“. От-

---

[1]) См. выше стр. 246.

[2]) Quod sacerdotium maius sit regno. Licet autem tam reges, quam sacerdotes ungantur ex lege divina, reges tamen unguntur a sacerdotibus. Minor est autem qui ungitur quam qui ungit, et dignior est ungens quam unctus.—Epistolarum Innocentii III Romani Pontificis libri undecim. Par. 1682 vol. I pag. 547.

сюда Иннокентій, какъ и Никонъ, сейчасъ же дѣлаетъ выводъ, что священство выше царства [1]). Въ письмѣ къ епископамъ Франціи Иннокентій проводитъ ученіе о томъ, что папа — намѣстникъ Христа, откуда онъ — какъ Никонъ изъ ученія о патріархѣ-образѣ Христа — выводитъ слѣдствіе о правѣ судить государей [2]). Въ письмѣ къ византійскому императору онъ подробно развиваетъ теорію солнца и луны, при чемъ указываетъ два преимущества солнца передъ луною: оно свѣтитъ днемъ и имѣетъ собственный свѣтъ, а не заимствованный [3]). Сходство между Никономъ и Иннокентіемъ здѣсь почти буквальное. Даже такая, сравнительно, второстепенная мысль Никона, что Богъ не одобряетъ царскаго достоинства, и та находится въ сочиненіяхъ Иннокентія [4]). Откуда Никонъ непосредственно заимствовалъ

---

[1]) Principibus datur potestas in terris, sacerdotibus autem potestas tribuitur et in coelis. Illis solummodo super corpora, istis etiam super animas. Unde quanto dignior est anima corpore, tanto dignius est sacerdotium, quam sit regnum. — Ibid. pag. 548.

[2]) Ceterum attendentes, quod nos Dominus, licet immeritos, in sede collocaverit et vicarios sui et apostolorum Principis constituerit successores, ne videamur acceptorum beneficiorum ingrati, si ei qui nos de pulvere suscitatos inter principes, immo supra principes sedere voluit et de principibus iudicare, hominem praeferamus, ne sine causa etiam accepisse dicamur ligandi et solvendi per beati Petri merita potestatem... — Ibid. pag. 464.

[3]) Ad firmamentum igitur coeli, hoc est, universalis Ecclesiae, fecit Deus duo luminaria magna, id est, duas magnas instituit dignitates, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Sed illa quae praeest diebus, id est, spiritualibus maior est, quae vero noctibus, id est, carnalibus, minor; ut quanta est inter solem et lunam, tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur... Sicut universitatis conditor Deus duo magna luminaria in firmamento coeli constituit, luminare maius ut praeesset diei, et luminare minus ut praeesset nocti, sic ad firmamentum universalis Ecclesiae, quae coeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates, maiorem, quae quasi diebus animabus praeesset et minorem, quae quasi noctibus praeesset corporibus, quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas. Porro sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae revera minor est illo quantitate simul et qualitate, situ pariter et effectu, sic et regalis potestas ab auctoritate pontificali suae sortitur dignitatis splendorem. — Ibid. pag. 550—551.

[4]) Utrumque, tam regnum quam sacerdotium, constitutum fuit in populo Dei; sed sacerdotium per ordinationem divinam, regnum autem per extorsionem humanam. — Ibid. pag. 548.

всѣ эти ученія знаменитаго католическаго богослова, сказать съ достовѣрностью трудно. Самъ онъ открываетъ намъ источникъ только одной изъ своихъ идей, да и то лишь въ видѣ намека. Именно, излагая теорію двухъ мечей, онъ говоритъ, что ее „древніи уставы гречестія повѣдаютъ" [1]); но что это за уставы, онъ не объясняетъ, и остается неизвѣстнымъ, откуда онъ ее взялъ, если только не думать, что источникомъ ему послужило Слово кратко, гдѣ эта теорія изложена. Послѣднее предположеніе не вовсе безосновательно. Никонъ, какъ извѣстно, очень интересовался всѣми памятниками литературы и права, въ которыхъ проводится начало свободы церкви [2]), а Слово кратко занимаетъ между ними одно изъ видныхъ мѣстъ, и трудно допустить, чтобы оно осталось ему неизвѣстнымъ. Къ тому же, произведеніе это было написано по порученію новгородскаго архіепископа и потому должно было пользоваться особеннымъ почетомъ въ Новгородѣ, а Никонъ до своего избранія на патріаршество былъ новгородскимъ митрополитомъ [3]). Что́ же касается остальныхъ идей, имѣющихъ католическій характеръ, то, въ виду полной ихъ неизвѣстности русской литературѣ, Никонъ могъ заимствовать ихъ только изъ иностранныхъ источниковъ. Какіе это источники, сказать съ достовѣрностью трудно. Православный востокъ, во всякомъ случаѣ, могъ дать Никону только случайныя указанія. Такъ, мысль, что патріархъ есть живой образъ Христа, можно было взять изъ Эпанагоги; нѣкоторые выводы изъ обряда вѣнчанія царей находятся въ сочиненіяхъ Симеона Солунскаго. Но такъ какъ сходство Никона съ Иннокентіемъ III заключается не только въ каждой идеѣ отдѣльно, но также и въ томъ, что у Иннокентія имѣются всѣ тѣ идеи, которыя мы

---

[1]) Н. Каптеревъ, назв. соч. стр. 127.

[2]) Такъ, извѣстенъ принадлежавшій Никону каноническій сборникъ, въ которомъ находятся, между прочимъ, подложная грамота Константина В., церковный уставъ Владиміра Св., приговоръ собора 1503 г. и друг. — Опис. ркп. Солов. мон. ч. 2 стр. 83—84.

[3]) Нѣкоторая разница въ передачѣ теоріи у Никона и у автора Слова кратка не говоритъ еще рѣшительно противъ возможности этого вліянія, такъ какъ эта разница, въ сущности, не очень значительна. Никонъ и безъ знакомства съ оригиналомъ могъ измѣнить текстъ Слова соотвѣтственно своей цѣли.

находимъ у Никона, то проще всего предположить, что источникомъ ихъ послужили сочиненія самого Иннокентія. Къ сожалѣнію, о знакомствѣ Никона съ сочиненіями Иннокентія III (непосредственномъ или чрезъ третьи руки) мы ничего не знаемъ, и потому предположеніе это не можетъ быть подкрѣплено никакими положительными доказательствами. Какъ бы то ни было, католическій характеръ ученія Никона не подлежитъ никакому сомнѣнію. По своей главной идеѣ, по энергіи, съ которой онъ ее проводитъ, по матеріалу, которымъ онъ пользуется, это проповѣдникъ католической политики, католическаго пониманія отношеній между государствомъ и церковью.

Этимъ въ значительной степени уже разрѣшенъ литературный споръ объ отношеніи Никона къ предшествующей ему литературѣ. Его никакъ нельзя считать плодомъ „всей нашей древности", но, съ другой стороны, нельзя утверждать и того, что его ученіе не имѣло „никакой исторической почвы". Нѣкоторая почва, нѣкоторые корни для него были. Предшественникомъ его было то направленіе, которое отстаивало у насъ свободу церкви, но это направленіе вовсе не составляло всей литературы и даже не было главнымъ направленіемъ. Ученіе же о подчиненіи государства церкви совсѣмъ не было развито въ русской литературѣ до Никона. Встрѣчались только отдѣльныя мысли о равенствѣ властей, о превосходствѣ священства и т. п. Никонъ воспользовался всѣми этими мыслями, собралъ ихъ вмѣстѣ, сдѣлалъ изъ нихъ выводы политическаго характера, присоединилъ сюда весь арсеналъ доказательствъ, которыми обычно пользуется католическая политика, и такимъ образомъ создалъ собственную вполнѣ законченную теорію. Она — плодъ не нашей древности, а его личной мысли, его личнаго настроенія. Были во время Никона и даже раньше его церковные дѣятели, которые очень заботились о томъ, чтобы возвысить значеніе духовной власти, и, можетъ быть, держались теоріи о превосходствѣ священства. Таковы митрополиты Корнилій Тобольскій, Лаврентій Казанскій, Кипріанъ Новгородскій и друг. [1]). Но это все были

---

[1]) Н. Каптеревъ, назв. соч. стр. 212—222.

практическіе дѣятели, ни одинъ изъ нихъ не оставилъ изложенія своихъ взглядовъ, и потому Никонъ все-таки остается единственнымъ теоретикомъ этого политическаго направленія.

Чтобы выяснить правильность дѣйствій и взглядовъ Никона, московское правительство, какъ извѣстно, обратилось къ восточнымъ патріархамъ съ цѣлымъ рядомъ вопросовъ. Отвѣты восточныхъ патріарховъ даютъ законченную теорію отношеній между государственной и церковной властью. Тогда же былъ сдѣланъ и переводъ Отвѣтовъ на русскій языкъ. Въ переводѣ можно замѣтить значительныя неточности и даже неправильности, но ни о какомъ намѣренномъ искаженіи мысли подлинника говорить нѣтъ основанія [1]).

Теорія, изложенная въ Отвѣтахъ восточныхъ патріарховъ, находится подъ сильнымъ вліяніемъ Эпанагоги, но далеко не согласна съ ея духомъ. Подобно Эпанагогѣ, царская власть опредѣляется здѣсь, какъ законное начальство, общее благо для всѣхъ подданныхъ, награждающее не по пристрастію и наказывающее не изъ ненависти. Въ согласіи съ Эпанагогой опредѣляется задача и конечное назначеніе царской власти [2]). Но дальше оба памятника расходятся. Эпанагога устанавливала въ государствѣ рядомъ съ царемъ самостоятельную власть патріарха съ особымъ кругомъ вѣдомства и правами. Необходимымъ условіемъ государственнаго порядка Эпанагога выставляла согласіе обѣихъ властей. Напротивъ, Отвѣты восточныхъ патріарховъ устанавливаютъ единовластіе. Царю дается здѣсь наставленіе — „никому же дати славы" т. е. ни съ кѣмъ не дѣлиться своей властью. Для всѣхъ своихъ подданныхъ одинаково царь есть господинъ (κύριος πάντων), и всякаго противящагося ему, кто бы онъ ни былъ, царь можетъ подвергать наказаніямъ (гл. 1 толк. 2). Властью своей царь подобенъ Богу,

---

[1]) Ср. Юр. Самаринъ, Стефанъ Яворскій и Ѳеофанъ Прокоповичъ, стр. 228.

[2]) Собр. гос. гр. и дог. т. IV стр. 86, 87. Другой переводъ Отвѣтовъ на русскій яз. (тоже современный) напечатанъ у Н. Гиббенета, ч. II стр. 669—697.

и всякій, говорится далѣе, „не сохранщій вѣры о достоинствѣ царевѣ", недостоинъ называться христіаниномъ. Царь одинъ имѣетъ власть во всѣхъ государственныхъ дѣлахъ (παντὸς πολιτικοῦ πράγματος); патріархъ подчиненъ царю, какъ превосходящему его властью (ὡς ἐν ἐξουσίᾳ ὑπερεχούσῃ ὄντι), и не можетъ дѣйствовать въ области государственной (ἐνεργεῖν ἐν τοῖς πολιτικοῖς) противъ мнѣнія царя (гл. 2 [1]). Архіерей, пожелавшій владѣть обѣими властями — духовной и свѣтской — пожелавшій присвоить себѣ государственную власть (πολιτικαῖς ἀρχαῖς ἐπιπηδῶν), подлежитъ изверженію, ибо „кесарева кесареви и Божія Богови свойственна суть" (гл. 13 [2]). Этими отвѣтами восточные патріархи наносили страшный ударъ ученію Никона. Его теорія теряла всякій авторитетъ — тѣмъ болѣе, что патріархи подкрѣпляли свои мнѣнія тоже ссылками на св. Писаніе, постановленія церковныхъ соборовъ и т. д.

Но это ученіе есть не единственное, что заключаютъ въ себѣ Отвѣты восточныхъ патріарховъ. Разрушая теорію подчиненія царя патріарху, Отвѣты, съ другой стороны, предлагали новое ученіе о предѣлахъ царской власти, и ученіе это замѣчательно тѣмъ, что оно идетъ въ разрѣзъ со всѣми идеями, какія на этотъ счетъ развивались до того времени въ русской литературѣ. Опредѣляя въ 1 главѣ понятіе царя, какъ законнаго начальства (ἔννομος ἐπιστασία), восточные патріархи попутно какъ бы высказывали мысль, что царь есть власть, дѣйствующая закономѣрнымъ образомъ. Въ толкованіи на первый отвѣтъ, кромѣ того, сказано, что

[1]) Переводъ несовсѣмъ вѣренъ: Отъ сихъ познавается единаго царя государя быти и владычествующа всея вещи благоугодныя, патріарха же послушлива ему быти, яко сущему въ вящшемъ достоинствѣ и мѣстнику Божію, и яко никоимъ обычаемъ не подобаетъ хотѣти и дѣлати въ вещѣхъ мірскихъ. — Тамъ же стр. 89.

[2]) Русскій переводъ этого мѣста: Епископъ, или презвитеръ, или діаконъ, прилежай о вещѣхъ воинскихъ и хотяй обоимъ владѣти, се есть властію мірскою и священническою честію низвергнется; убо кесарева кесареви и Божія Богови свойственна суть.. Отъ сихъ познавается, яко хотяй архіерей вещемъ мірскимъ начальствовати и ихъ начинаньми величатися, низложитися отъ сана, яко небрегущій о величествѣ церковнѣмъ. Тамъ же стр. 102 и 103. Здѣсь очевидное заимствованіе изъ 83-го апост. прав.

царь „служитъ правдѣ" (τῆς δικαιοσύνης ἐργάτης). Та и другая мысль, слѣдовательно, изображаютъ царскую власть, какъ ограниченную закономъ. Можно было бы думать, что патріархи останутся до конца вѣрны этому взгляду, но на дѣлѣ оказалось не то. Пятый изъ числа предложенныхъ имъ вопросовъ гласилъ: „Аще царь повелѣваетъ что, яко уставъ и крѣпость да будетъ?" Здѣсь въ нѣсколько неясной формѣ, очевидно, поставленъ вопросъ о томъ, всякое ли повелѣніе царя имѣетъ обязательную силу, т. е., иными словами, обладаетъ ли царь вполнѣ неограниченной властью [1]). Еслибы патріархи пожелали при отвѣтѣ на этотъ вопросъ поступить такъ, какъ они поступили при отвѣтѣ на первый вопросъ, т. е. опереться на Эпанагогу, то они должны были бы сказать, что повелѣнія царя не могутъ нарушать св. Писанія, постановленій вселенскихъ соборовъ и дѣйствующихъ законовъ [2]). Но патріархи отступили здѣсь отъ Эпанагоги. Они отвѣтили, что все, „царю угодное, законъ и уставъ есть" (ὅπερ ἀρέσει τῷ βασιλεῖ, νόμος ἐστίν) — все равно, выражена ли воля царя письменно или словесно. Поэтому „никтоже кую волю имать воспротивитися царскому повелѣнію, зане собою законъ есть, аще бы убо былъ и церковный настоятель, или аще бы реклъ патріархъ, или инаго коего чина" [3]). Это — формула для теоріи абсолютной, ничѣмъ не ограниченной власти, и потому издатели памятника съ полнымъ основаніемъ могли дать ему то названіе, которое онъ теперь носитъ: „Отвѣты четырехъ вселенскихъ патріарховъ на 25 вопросовъ о власти царской безпредѣльной и патріаршей ограниченной". Патріархи составили свою формулу, внѣ всякаго сомнѣнія, подъ сильнымъ вліяніемъ Юстиніановыхъ Институцій, гдѣ находится извѣстное положеніе: quod principi placuit, legis habet vigorem. Нетрудно замѣтить, что отвѣтъ патріарховъ почти съ буквальной точностью воспроизводитъ то мѣсто Василикъ, въ которомъ

---

[1]) Въ другомъ переводѣ вопросъ читается нѣсколько иначе: „Аще что отъ царя завѣщается, есть ли абіе законъ и имѣетъ ли свою крѣпость и силу?" Гиббенетъ, ч. II стр. 675.

[2]) См. выше стр. 54.

[3]) Собр. гос. гр. и дог. т. IV стр. 91.

излагается это положеніе [1]. Тема этого положенія, какъ извѣстно, не получила развитія въ русской политической литературѣ; въ ней никогда до этого времени не было выставлено ученія, что законъ есть все, угодное царю, или что для царя не обязательны церковныя постановленія. Такихъ идей древняя русская литература не знаетъ. Самъ царь Алексѣй Михайловичъ, для котораго, главнымъ образомъ, и предназначался отвѣтъ восточныхъ патріарховъ, держался на этотъ счетъ другого мнѣнія. Хотя и въ очень общей формѣ, онъ высказывался, въ письмахъ своихъ, о назначеніи царской власти. По его убѣжденію, Богъ даровалъ ему власть „люди Его Свѣтовы разсудити въ правду, всѣмъ равно"; самымъ важнымъ своимъ дѣломъ онъ считалъ „люди Божія разсуждати въ правдѣ", „писано бо есть: судъ Божій николи кривъ не живетъ" [2]. Въ этихъ словахъ нетрудно угадать идею подчиненія царя началу права, идею, которая отъ возникновенія русской письменности до конца XVII вѣка была у насъ самой излюбленной темой и повторялась много разъ въ различной формѣ. Ученіе о безпредѣльности царской власти не встрѣчало, такимъ образомъ, сочувствія даже въ самомъ царѣ, который болѣе, чѣмъ кто нибудь другой, былъ заинтересованъ въ расширеніи предѣловъ своей власти. Оно и не привилось на русской почвѣ: въ остальные годы XVII вѣка не оказалось ни одного русскаго книжника, который бы имъ воспользовался.

Отвѣты восточныхъ патріарховъ, поскольку они говорили о существѣ царской и патріаршей власти, не получили санкціи. На соборѣ 1667 года вопросы эти явились предметомъ горячаго спора. Если вѣрить сообщенію газскаго митрополита Паисія Лигарида, на соборѣ было нѣсколько теченій. Нѣкоторые епархіальные архіереи — Павелъ Крутицкій, Иларіонъ Рязанскій, Симеонъ Вологодскій и другіе —

---

[1]) Basil. lib. II, 6, 2. Heimbach, I p. 87—88. Составитель отвѣтовъ ссылается при этомъ на Атталіата (Ἀτταλειάτης), автора юридическаго руководства, составленнаго въ 1072 г., главнымъ образомъ, на основаніи Василикъ. Krumbacher, 270.

[2]) Собраніе писемъ царя Алексѣя Михайловича, изд. П. Бартенева, 1856 г. стр. 224—225.

настаивали на превосходствѣ священства и доказывали его очень близко къ Никону. Самъ Паисій склонялся къ тому, чтобы признать первенство за царствомъ. При этомъ онъ попутно доказывалъ и безпредѣльность царской власти т. е., что „царь не подлежитъ законамъ". Главными доказательствами ему служили: 1 книга Царствъ гл. 8, гдѣ Самуилъ описываетъ царскую власть [1]), и 105 новелла Юстиніана, гдѣ говорится, что Богъ подчинилъ царямъ законы, и что царь есть одушевленный законъ [2]). Восторжествовало среднее мнѣніе. Соборъ постановилъ, что царь имѣетъ независимую власть въ дѣлахъ государственныхъ, а патріархъ — въ дѣлахъ церковныхъ, и что ни одинъ изъ нихъ не долженъ вмѣшиваться въ область другого [3]).

Рѣшеніемъ собора было оффиціально осуждено ученіе Никона объ ограниченіи царской власти властью патріарха, но рѣшеніе это не остановило обсужденія вопроса объ отношеніи царской власти къ церкви и къ церковнымъ дѣламъ въ литературѣ. Какъ слабый отголосокъ теоріи Никона, мы имѣемъ поученіе чудовскаго архимандрита Іоакима (1672 г.), который проводитъ мысль, что духовная власть выше свѣтской. Послѣдняя борется съ преступниками, а первая съ самымъ грѣхомъ, „не главу, но недугъ отсѣцаетъ". Поэтому, „елико разнствуетъ тѣло души или, елико отстоитъ небо отъ земли", настолько церковная власть больше государственной. Однако, Іоакимъ не дѣлаетъ отсюда никакого вывода о предѣлахъ царской власти [4]). Одинъ изъ ближайшихъ преемниковъ Никона по каѳедрѣ — патріархъ Питиримъ (1672—1673) высказался, какъ сторонникъ противоположнаго взгляда. Въ своей рѣчи при возведеніи его на каѳедру онъ проситъ царя „не оставити насъ, смиренныхъ, во окормленіи превеликаго корабля сего". Царь долженъ, по его мнѣнію, „простирати пресвѣтлаго царскаго величества руку помощи, якоже и прежде творяху христіанстіи благочестивіи царіе, Константинъ В. и проч. По-

---

[1]) См. выше гл. II.
[2]) См. тамъ-же.
[3]) Н. Каптеревъ, назв. соч. стр. 226—250.
[4]) Тамъ же стр. 250—251.

неже ничтоже ино царству предѣлательнѣйше и претщательнѣйше, развѣ еже церквамъ, въ немъ сущимъ, соблюдатися всякія напасти и озлобленія“ [1]). Это — не теорія Никона и не ученіе о невмѣшательствѣ, провозглашенное соборомъ 1667 года; это открытое признаніе за царской властью права на участіе въ церковныхъ дѣлахъ. Это — то самое направленіе, родоначальниками котораго были въ русской литературѣ митрополиты Иларіонъ и Никифоръ, а продолжателями — Іосифъ Волоцкій, Максимъ Грекъ, старецъ Филоѳей и друг. Вѣроятно, у него были корни въ живой дѣйствительности, если его не могли уничтожить ни Никонъ, ни соборъ, созванный для его осужденія.

---

3. Расколъ.

Политическое ученіе раскола до сихъ поръ еще не было предметомъ особаго изслѣдованія, и есть даже мнѣніе, что расколъ и не создалъ никакихъ политическихъ идей. Такъ какъ расколъ отдѣлился отъ церкви, но продолжалъ жить въ государствѣ, то и думаютъ, что его дѣло сводилось не къ борьбѣ съ государствомъ, а къ борьбѣ съ церковью. Поэтому и вопросы, возникавшіе въ расколѣ, не могли будтобы имѣть иного характера, кромѣ церковнаго [2]). Но при ближайшемъ знакомствѣ съ сочиненіями первыхъ расколоучителей этотъ взглядъ оказывается невполнѣ вѣрнымъ. Сочиненія эти свидѣтельствуютъ, что учителя раскола имѣли интересъ къ политическимъ вопросамъ и, по своему отношенію къ церкви и къ государству, должны были этихъ вопросовъ касаться. Мы находимъ у нихъ ссылки на такія произведенія, въ которыхъ политическимъ идеямъ отводится довольно видное мѣсто, напр. на сочиненія Іосифа Волоцкаго, Максима Грека, посланіе патріарха Фотія болгарскому царю Борису, Стоглавъ. При обыскѣ у одного дѣятеля раскола были найдены, между прочимъ, слѣдующія книги:

---

[1]) Чтенія Общ. ист. и др. 1847 г. № 2 стр. 21.

[2]) П. Смирновъ. Внутренніе вопросы въ расколѣ въ XVII вѣкѣ, 1898, стр. 83.

Три тетрати о поставленіи царскомъ; девять тетратей: выписка изъ крониковъ латинскихъ, отчего на царство разореніе приходитъ; пять тетратей, а въ нихъ въ началѣ написано о описаніи винъ или причинъ, кія къ погибели и къ разоренію царства приводятъ, переведено съ розныхъ книгъ латынского языка; у него же найдено посланіе старца Артемія и опроверженіе ереси Косого т. е., по всей вѣроятности, одно изъ сочиненій Зиновія Отенскаго [1]). Сочиненія такихъ видныхъ дѣятелей раскола, какъ протопопъ Аввакумъ, Иванъ Нероновъ, діаконъ Өедоръ Ивановъ, Никита Пустосвятъ, попъ Лазарь, подьякъ Өедоръ Трофимовъ, инокъ Сергій, а также безымянныя произведенія: Щитъ вѣры, соловецкія челобитныя и друг., показываютъ, что расколъ впиталъ въ себя много политическихъ идей изъ предшествующей литературы и на основѣ ихъ создалъ собственное ученіе, въ которомъ отведено довольно видное мѣсто, между прочимъ, и вопросу о предѣлахъ царской власти.

Основу философско-историческихъ воззрѣній раскола составляетъ ученіе о третьемъ Римѣ. У раскольниковъ господствуетъ отрицательное отношеніе къ грекамъ. Вѣра греческая не только подвергается насилію отъ агарянъ, но и сами греки измѣнили православію. Какъ говоритъ попъ Лазарь въ своей челобитной Алексѣю Михайловичу, греческій царь „отъ законовъ отеческихъ къ папѣ приступи, хотя Іерусалимъ отъ турокъ очистить“, и съ того времени приняли греки „папежскіе законы“, и „свое главное спасеніе потеряли“ [2]). Царьградъ пересталъ быть новымъ Римомъ, и Русь—его наслѣдница. Эта мысль много разъ повторяется въ писаніяхъ раскольниковъ. Діаконъ Өед. Ивановъ говоритъ въ своей челобитной словами Филоөея: „Вся царства, государь, въ конецъ стекошася, сирѣчь во твое богохранимое господарство; здѣ истинная православная вѣра: не попито намъ искать—заблудить будетъ. Въ козмографіи написано: „нѣсть подъ солнцемъ такого благочестія и вѣры правыя,

---

[1]) Н. Субботинъ. Матеріалы для исторіи раскола, т. I, стр. 323—327; т. IV, стр. 37, 74, 75, 117, 127.

[2]) Субботинъ, т. III, стр. 169; т. IV, стр. 250.

яко въ московскомъ государствѣ". Въ знаменитой Соловецкой челобитной читаемъ: „единъ на всей вселеннѣй владыка и блюститель непорочныя вѣры христіянскія, самодержавный великій государь царь благочестіемъ всѣхъ превзыдетъ, и все благочество въ твое государство едино царство собрашася, и третій Римъ благочестія ради твое государство московское царство именоваша". Связывая съ этимъ сказаніе о бѣломъ клобукѣ, раскольническія произведенія считаютъ Русь хранительницей благочестія и русскаго царя— блюстителемъ правовѣрія. „Ты единъ, великій государь,—обращается Никита Пустосвятъ къ Алексѣю Михайловичу— христоименитый царь, наша христіанская глава, иже во всѣхъ концѣхъ всея вселенныя совершеннымъ благочестіемъ благоразумнѣ увѣтый сіяеши..., и не токмо превеликой Россіи, но и всея подсолнечныя ты, великій государь, достойнѣйшій царь" [1]). Изъ ученія о третьемъ Римѣ расколоучители, какъ и старецъ Филоѳей, дѣлаютъ выводъ, что Русь должна быть на высотѣ своего положенія и исправить свои недостатки, но, по понятнымъ причинамъ, на ряду съ этимъ выводомъ находимъ у нихъ и другую мысль, а именно, что для сохраненія своего величія Русь должна оставаться вѣрною отеческимъ преданіямъ. Попъ Лазарь, напримѣръ, пишетъ: „Во окрестныхъ царствахъ, болгары, угры и прочіи таковіи, егда въ законѣхъ отеческихъ непоступно пребываху, тогда божественную царскую власть надъ собою имѣяху и окрестнымъ языкомъ во бранѣхъ страшни и храбри бѣяху; егда же въ законѣхъ отеческихъ соблудиша и того ради божественную царскую власть изгубиша, тѣмъ нынѣ окрестнымъ нечестивымъ языкомъ въ порабощеніе быша... И ты, государь, чти исторію еллинскую, отъ ноевыхъ внучатъ и до пророковъ и апостоловъ, и се уразумѣеши. Царю благородный, всѣмъ тя благоразумна и мудра суща, и чуждуся, како времени сего не испытуеши!" [2]).

Весьма естественно, что учителя раскола принимаютъ цѣликомъ идею богоустановленности царской власти со

[1]) Н. Субботинъ, т. III, стр. 247; т. IV, стр. 158—159, 251, 299; т. VI, стр. 35.

[2]) Н. Субботинъ, т. IV, стр. 251—252.

всѣми тѣми выводами, которые обыкновенно изъ нея дѣлались въ древней русской письменности. Въ своихъ обращеніяхъ къ царю они неизмѣнно называютъ его „отъ небеснаго царя помазаннымъ", „Богомъ избраннымъ и Богомъ превознесеннымъ", „Богомъ вѣнчаннымъ" и т. п. Царь долженъ творить „судъ и правду", долженъ, по выраженію попа Лазаря, судить „яко Богъ", судъ его долженъ быть праведенъ, и Аввакумъ напоминаетъ Алексѣю Михайловичу слова пророка: „честь царева судъ любитъ". Уже въ этихъ словахъ выражается знакомая намъ мысль, что царь долженъ дѣйствовать по правдѣ, въ согласіи съ закономъ, иначе,—что для царя обязательны тѣ же нравственные законы, которые обязательны для всѣхъ людей. Но, можетъ быть, еще лучше выразилъ эту мысль Аввакумъ въ одномъ изъ посланій къ царю: „Единаго мы отца себѣ имамы вси, еже есть на небесѣхъ, по святому Христову Евангелію. И не покручинься, царю, что такъ глаголю: ей, истина тако. Господинъ убо есть надъ всѣми царь, рабъ же со всѣми есть Божій" [1]). Въ понятіе правды, обязательной для царя, входятъ и истины вѣры православной. Такъ понимало правду большинство книжниковъ прежняго времени, а раскольники, какъ и слѣдовало ожидать, особенно подчеркиваютъ ту мысль, что царь долженъ быть вѣренъ православію. Можно сказать, что это составляетъ одну изъ главныхъ мыслей въ ихъ произведеніяхъ. Примѣромъ можетъ служить попъ Лазарь, который много разъ повторяетъ ее въ своей большой челобитной царю Алексѣю Михайловичу. „Подобаетъ тебѣ, царю благочестивому, избрати догматы отеческія, а лесныя отринути",—говоритъ онъ; „царю благородному, аще нынѣ не управиши судомъ праведнымъ закона отецъ, и то знатно, яко дожидаешися слова, еже глаголетъ Иванъ Богословъ, яко испранно есть точило внѣ града, и прочая" [2]). Очень охотно говорятъ расколоучители и объ отвѣтственности царя передъ Богомъ. Они предлагаютъ царю обсудить, „съ коею правдою хощеши стати на страшномъ судѣ Христовѣ"; указывая на уклоненіе его отъ

[1]) Н. Субботинъ, т. IV, стр. 226, 235; т. V, стр. 143, т. VII, стр. 210.

[2]) Н. Субботинъ, т. IV, стр. 226, 252.

правой вѣры, предупреждаютъ его, что объ этомъ онъ, „воздастъ слово“ на послѣднемъ судѣ, или что „о семъ будутъ судитися“ съ нимъ „прародители и прежнія цари и патріархи, кои тѣ книги управили, къ симъ же и святіи отцы, кои тѣ книги держали и тѣмъ спасени быша“; въ Щитѣ вѣры говорится: „а ты, государь, аще на судѣ Христовѣ хощеши стати правъ, дай намъ здѣ судъ прямъ“. Нѣкоторые изъ раскольниковъ говорятъ объ отвѣтственности царя передъ Богомъ въ такихъ выраженіяхъ, какъ будто они хотятъ выразить мысль, что царь несетъ за свои дѣйствія отвѣтственность только передъ Богомъ, а не передъ людьми. Такъ напр. Лазарь пишетъ: „Мы не судимъ тебѣ царю, но словеса Божія и святыхъ его пишемъ къ тебѣ. Тіи имутъ судитися съ тобою въ день страшнаго суда, егда пріидетъ Сынъ Божій“ [1].

Въ вопросѣ объ отношеніи между государственной и церковной властью учителя раскола были рѣшительными противниками Никона т. е. рѣшительно высказывались противъ ограниченія царской власти властью патріарха. Любопытно здѣсь отмѣтить у нихъ черты сходства съ Пересвѣтовымъ и съ Иваномъ Грознымъ. Тѣ указывали, какъ на причину паденія Византіи, на ограниченіе тамъ царской власти; ограниченіе царской власти въ Византіи видятъ и нѣкоторые раскольники. По крайней мѣрѣ, попъ Лазарь, перечисливъ „папежскіе законы“, которые приняли греки, прибавляетъ: „послѣди же и царскую Божію погубиша власть. Того ради и погаными турками обладаны“. Очень возможно, что онъ имѣетъ здѣсь въ виду захватъ власти именно со стороны духовной іерархіи, и что въ такомъ захватѣ онъ видѣлъ тоже одинъ изъ „папежскихъ законовъ“. Другіе раскольническіе писатели прямо обвиняютъ Никона въ папистскихъ стремленіяхъ. Подьякъ Ѳед. Трофимовъ написалъ интересное сочиненіе: „Роспись вкратцѣ, чѣмъ Никонъ патріархъ съ товарищи на царскую державу возгордились и его царскій чинъ и власть и обдержаніе себѣ похищаютъ“. Здѣсь онъ говоритъ о тѣхъ ненормальныхъ от-

[1]) Н. Субботинъ, т. IV, стр. 253, 263; т. V, стр. 144; т. VII, стр. 216.

ношеніяхъ между священствомъ и царствомъ, которыя установились въ католическомъ мірѣ. „Святый пророкъ Моисей Боговидецъ помаза Аарона на архіерейство и митру на него возложи, да будетъ равенъ ему вселюдскій обдержатель, а не яко протчіи архіереи; сему свидѣтельствуетъ Давидъ, глаголя: Моисей и Ааронъ во іереяхъ его, яко всеобдержатели людстіи, и Самуилъ въ призывающихъ имя его, яко сій молитвенникъ съ прочими. Римскій убо папа, егда умысли царскую власть себѣ похитити, прежь всего митру на себя возложи и понагію другую наложи, и видѣ умыслъ не обличенъ, и въ томъ пребысть немалое время; и по семъ... все царское обдержаніе на себя восхити". Тоже самое, по мнѣнію Трофимова, сдѣлалъ и Никонъ. Онъ, „яко волкъ въ овчюю кожу облеченъ, митру на главѣ нося и понагію другую на себя налогая и совѣтникамъ своимъ повелѣвая такожь: се убо неменьшее похищеніе царскаго чина и власти. А еже обѣма рукама благословляти, то являетъ всеобдержаніе людское". Никонъ и его единомышленники называются „великими государями и свободными архіереями: мы де суду царскому не подлежимъ, судитъ де насъ отецъ нашъ патріархъ". Въ этомъ Трофимовъ видитъ проявленіе „эпикурской ереси", которая состоитъ въ томъ, что всѣмъ слѣдуетъ быть „самовластнымъ и свободнымъ". Ту же приблизительно мысль высказываетъ о Никонѣ и протопопъ Аввакумъ въ письмѣ къ Ѳ. Морозовой: „Никонъ патріархъ насъ отъ царя оттѣснилъ своимъ коварствомъ" [1]).

Въ противовѣсъ ученію Никона о превосходствѣ священства расколъ выставилъ свое ученіе о превосходствѣ царства и о самостоятельности царской власти въ отношеніи къ патріарху. У одного изъ его учителей—попа Лазаря мы

---

[1]) Н. Субботинъ, т. IV, стр. 250, 289—291, 296. Я. Барсковъ, Памятники первыхъ лѣтъ русскаго старообрядчества, 1912, стр. 34.— Учителя раскола, вообще, склонны были обвинять Никона въ католичествѣ: онъ „богоотметную римскую вѣру всю возлюбилъ", „отъ восточныя святыя церкви къ западному костелу" перешелъ и т. п. См. Н. Субботинъ, т. IV, стр. 85; В. Дружининъ, Памятники первыхъ лѣтъ русскаго старообрядчества. Лѣт. зан. Археогр. Ком. вып. 26, стр. 16, 22, 23.

находимъ даже доказательство, по всей вѣроятности, взятое у Никона и обращенное противъ него самого. Это т. наз. теорія солнца и луны, заимствованная Никономъ, какъ мы знаемъ, у католическихъ богослововъ. Лазарь пишетъ: „Богоподобная царская власть, егда содержитъ правленія, разньствитъ отъ прочихъ всѣхъ властей; якоже отстоитъ небо отъ земли, и солнце выше луны и больши свѣтомъ есть: сице и царская божественная власть вышши и больши прочихъ властей". Право вязать и запрещать, которое выставлялъ Никонъ противъ царской власти, оказывается въ глазахъ Лазаря призрачнымъ. Онъ укоряетъ Алексѣя Михайловича: „студныхъ и мерскихъ архіереовъ и ереовъ клятвы боишися, якоже царь Ахавъ валовъ, ихже клятва ничтоже можетъ". А Ѳед. Трофимовъ прямо указываетъ, что царь долженъ бороться съ властолюбивой іерархіей и отстаивать единство власти. „Якоже Богъ единъ судитъ всѣмъ, тако и всеобдержай царь; и аще Богъ изволитъ, и великій государь тое ихъ гордость сломитъ и подъ свою высокую руку и подъ судъ подклонитъ, то все благочестіе исправитца... И аще отъ сего превращенія не возбранитъ имъ Богъ и великій государь, то они весь христіанскій законъ и книги до конца исказятъ и все обдержаніе людское потщатся на себя восхитити" [1]).

Итакъ, царь пользуется, по ученію раскола, полнымъ верховенствомъ власти и не подчиненъ патріарху. Но пользуется ли онъ самъ какими нибудь правами въ области церкви? При первомъ знакомствѣ съ произведеніями расколоучителей можетъ показаться, что въ этомъ вопросѣ они не выработали себѣ опредѣленнаго мнѣнія, и что они, въ зависимости отъ обстоятельствъ, иногда отрицаютъ за царемъ право на вмѣшательство въ церковныя дѣла, иногда же сами обращаются къ нему съ настойчивыми требованіями установить въ церкви желательный для нихъ порядокъ. Напримѣръ, Ив. Нероновъ обращается къ Алексѣю Михайловичу съ такими словами: „Стани добрѣ, о церковное чадо, и вонми плачю и моленію твоихъ государевъ богомоль-

[1]) Н. Субботинъ, т. IV, стр. 253, 259, 296, 297.

цовъ, предвари и ущедри матерь твою святую соборную и апостольскую церковь, да не до конца растлятъ тоя красоту сынове вѣка сего"; Никита Пустосвятъ называетъ царя „христіанскаго благочестія строителемъ" и проситъ его: „попекися добрѣ нашими душами"; попъ Лазарь пишетъ Алексѣю Михайловичу: „имаши власть Божію. Сего ради божественная сотворяти смѣеши". Въ тоже время Ив. Нероновъ, опираясь, можетъ быть, на 6 новеллу Юстиніана, такъ разсуждаетъ о задачахъ царства и священства: „Ваше убо есть, благочестивый царю, еже о зданіи градовъ и полатъ и пресвѣтлыхъ домовъ промышляти, наше же, смиренныхъ, день и нощь о спасеніи душъ человѣческихъ пещися и не щадѣти своея души ради пасомыхъ пользы" [1]). Но эта сбивчивость—только кажущаяся, а въ дѣйствительности у расколоучителей есть вполнѣ опредѣленное мнѣніе объ объемѣ правъ царя въ области церкви. Именно, они отрицаютъ у него права въ области церковноучительной и догматической, но въ тоже время признаютъ ихъ въ области церковнаго управленія и въ охранѣ чистоты православія. Этимъ и объясняется, что въ однихъ случаяхъ они осуждаютъ царя за вмѣшательство въ церковныя дѣла, а въ другихъ—поощряютъ къ такому вмѣшательству. Лучше всего эту мысль выразилъ Аввакумъ въ своемъ Толкованіи на псаломъ 44-й: „Въ коихъ правилѣхъ писано царю церковію владѣть и догматъ измѣнять, святая кадить? Толко ему подобаетъ смотрить и оберегать отъ волкъ, губящихъ ея, а не учить, какъ вѣра держать, и какъ персты слагать. Се бо не царево дѣло, но православныхъ пастырей и истинныхъ архіереовъ, иже души своя полагаютъ за стадо Христово". Вступать въ область, назначенную пастырямъ церкви, царь не имѣетъ права. Аввакумъ, обращаясь къ царю Манассіи, а на самомъ дѣлѣ имѣя въ виду Алексѣя Михайловича, говоритъ: „Кайся вправду, Манасія! Не гляди на Озію во отчаяніе пришедша, дерзнувша свя-

[1]) Н. Субботинъ, т. I, стр. 65, 177; т. IV, стр. 3, 77, 223. Ср. переводъ 6 новеллы въ печатной кормчей: „Аще бо они... праведно и подобно украшати начнутъ преданыя имъ грады и сущая подъ ними"... Кормчая изд. Единовѣрческой Типографіи, л. 306 об.—307.

тая покадити, но зри на Богоотца и пророка Давида" [1]). Но охрану православія всѣ безъ исключенія расколоучители признаютъ, какъ существенную обязанность царя. Никита Пустосвятъ называетъ Алексѣя Михайловича: „истинный благочестію рачитель и святаго пути богоуставнаго закона богошественный и премудрый исходатай и благоразумный поспѣшникъ и отческому преданію изыскатель". Онъ же восхваляетъ великаго князя Василія Васильевича за его энергію въ дѣлѣ митрополита Исидора, гдѣ онъ показалъ себя, какъ „вѣры истинный стражъ и строитель, о нейже зѣло добре попечеся". Въ своей борьбѣ противъ Никона расколоучители всю надежду возлагаютъ только на вмѣшательство царя. Аввакумъ надѣется, что царь велитъ „исторгнути злое ево (т. е. Никона) и пагубное ученіе" и даже прямо „отложить служебники новые". Никита Пустосвятъ проситъ, „яко да твоимъ, великаго государя, христолюбивымъ тщаніемъ и всѣхъ архіерей... паки чиста явится церковная нива". Тоже говоритъ и попъ Лазарь: „да управится вами законъ отецъ вашихъ и умирится святая церковь во единство" [2]).

Много говорятъ расколоучители и о правахъ царя въ области церковнаго управленія. Они признаютъ за нимъ право созывать церковные соборы, избирать священнослужителей и даже судить ихъ. Такъ, о соборѣ говоритъ Ив. Нероновъ въ своемъ посланіи царю: „молимъ тя, о христолюбивый царю, изволи собору быти... Собору истинному, а не сонмище іудейское: не единымъ бо архіереомъ подобаетъ собратися, но и священнымъ архимандритомъ и священноигуменомъ, такожде и въ мірѣ живущимъ и житіе добродѣтельное проходящимъ всякого чина людямъ... Тебѣ же государю, яко превеликому столпу, ту предсѣдѣти и всѣхъ зрѣти". Никита Пустосвятъ проситъ царя, какъ „христіанскую главу", чтобы онъ повелѣлъ „соборнѣйшимъ разсужденіемъ разсудить", чему нужно слѣдовать— древнему или новому благочестію. Діаконъ Ѳед. Ивановъ тоже проситъ царя собрать „всѣхъ насъ воедино, кои стоятъ

[1]) Н. Субботинъ, т. VIII, стр. 37, 38, 40.
[2]) Н. Субботинъ, т. IV, стр. 130—131, 254; т. V, стр. 3, 97, 158.

за старое, и кои стоятъ за новое", чтобы узнать истину [1]). Относительно участія царя въ избраніи патріарха у раскольниковъ какъ будто было нѣкоторое колебаніе: съ одной стороны, они имѣли основаніе опасаться, что соборъ не изберетъ на мѣсто Никона желательное для нихъ лицо, а съ другой,—они считали активное участіе царя въ избраніи патріарха несогласнымъ съ каноническими правилами. Такое впечатлѣніе, по крайней мѣрѣ, производитъ челобитная, поданная въ 1660 г. Алексѣю Михайловичу Ив. Нероновымъ объ избраніи патріарха. Въ ней онъ молитъ царя: „избрати убо благоволи, паче же и поискати мужей, любящихъ Бога, и паки молю дерзостнѣ,—и его же любиши самъ. Божіе бо сіе и великое дѣло, и самого святаго и животворящаго Духа дѣйство и духовныхъ мужей, отъ нихъ же еси первый самъ, и общаго совѣта, и со всѣми христолюбцы единомудреннаго". Далѣе онъ, однако, говоритъ, что при избраніи патріарха долженъ явиться „жребій апостольскій", и напоминаетъ постановленіе вселенскаго собора, по которому избраніе „отъ мірскихъ властелей не твердо есть", и 30-е ап. правило, угрожающее лишеніемъ сана священнослужителю, который принялъ бы постановленіе „мірскихъ князь помощію". Поэтому онъ проситъ царя Алексѣя Михайловича устроить избраніе патріарха „совѣтомъ духовнымъ" и съ соблюденіемъ всѣхъ апостольскихъ и отеческихъ правилъ. А затѣмъ онъ опять проситъ царя, чтобы „поискати благоволилъ" такого мужа, который бы сіялъ въ его царствѣ вмѣсто вѣнца. Вѣроятнѣе всего, что Нероновъ и его единомышленники допускали всего только нравственное и неоффиціальное участіе царя въ избраніи патріарха, которое бы не мѣшало избранію имѣть строго каноническій характеръ, и только не умѣли или не хотѣли эту мысль ясно выразить. Что же касается избранія лицъ низшихъ степеней священства, то его расколоучители прямо считаютъ однимъ изъ правъ царской власти. Такъ напр. Ѳед. Трофимовъ обвиняетъ свободныхъ архіереевъ въ томъ, что они архимандритовъ, игуменовъ и протопоповъ поставляютъ „самовольствомъ, безъ указу великаго госу-

[1]) Н. Субботинъ, т. I, стр. 66; т. IV, стр. 77; т. VI, стр. 42.

царя". Точно также безъ колебаній признаютъ они за царемъ право судить архіереевъ. Аввакумъ въ приведенномъ уже Толкованіи на 44-й псаломъ говоритъ по поводу Никона: „Какъ бы доброй царь, повѣсилъ бы ево на высокое древо, яко древле Артаксерксъ Амана хотяща погубити Мардохея и родъ Израилевъ искоренити. Миленькой царь Иванъ Васильевичъ скоро бы указъ сдѣлалъ такой собакѣ". Въ этихъ словахъ можно, пожалуй, еще видѣть не столько спокойное выраженіе продуманной мысли, сколько личное раздраженіе противъ Никона; но что таковы были и дѣйствительно взгляды, господствовавшіе въ расколѣ, это показываютъ спокойныя слова, въ которыхъ онъ говоритъ о свободныхъ архіереяхъ: „что они царскому суду не подлежатъ, и то есть свобода жь. А что ихъ судити патріарху, подобно сему еже глаголетъ Господь: аще сатана сатану изгонитъ, на ся раздѣлился есть. Якоже Богъ единъ судитъ всѣмъ, тако и всеобдержай царь" [1]).

Изслѣдователи раскола находятъ у него сходство съ іосифлянами въ проявленіи нетерпимости къ чужому мнѣнію и въ томъ, что представители его требовали отъ правительства суровыхъ мѣръ по отношенію къ своимъ противникамъ [2]). Изложенное позволяетъ утверждать, что между расколомъ и іосифлянскимъ направленіемъ была болѣе глубокая связь, и указанное сходство составляло только частный выводъ изъ нея. Близость эта заключалась въ томъ, что ученіе раскола, какъ и ученіе, основанное волоколамскимъ игуменомъ, признаетъ подчиненіе церкви государству. Это—неполное сходство, потому что у Іосифа Волоцкаго подчиненіе церкви государству умѣрялось противоположнымъ началомъ подчиненія самой царской власти церковнымъ законоположеніямъ. У писателей раскола это начало выражено гораздо слабѣе—въ видѣ обязательности для царя правды и православной вѣры. Зато въ подчиненіи церкви государству сходство между обоими ученіями не только въ общей идеѣ, но и въ подробностяхъ, совершенно

---

[1]) Н. Субботинъ, т. I, стр. 172—174; т. IV, стр. 296; т. VIII, стр. 29.

[2]) А. Бороздинъ, Протопопъ Аввакумъ, 2 изд., стр. 232.

такъ, какъ іосифляне, расколъ признаетъ за царемъ право собирать церковные соборы, право избирать и судить священнослужителей. Но у писателей раскола есть, кромѣ того, одна черта, которая, можетъ быть, была и у іосифлянъ, но въ произведеніяхъ ихъ не отразилась. Это—стремленіе къ тому, чтобы при всемъ подчиненіи церкви царской власти служители ея сохранили полную нравственную самостоятельность и не были только исполнителями царскихъ велѣній. Расколоучители различали, вообще, истинныхъ и ложныхъ пастырей. Ложный пастырь—это волкъ „въ овчей кожи", онъ заботится только о себѣ самомъ и „нерадѣетъ" о своей паствѣ; истинный пастырь, на-оборотъ, полагаетъ душу свою за стадо Христово. И вотъ, однимъ изъ свойствъ ложнаго пастыря раскольники считали какъ-разъ его несамостоятельность. Попъ Лазарь, напримѣръ, въ своей челобитной отводитъ особую главу вопросу „О лжи и молчаніи и о нерадѣніи пастырей послѣднихъ" и обвиняетъ этихъ пастырей въ томъ, что они въ угоду царю сообщаютъ ему ложныя свѣдѣнія о ревнителяхъ старины. Аввакумъ же въ одномъ изъ своихъ произведеній еще рѣшительнѣе говоритъ о пастыряхъ, „иже и такъ и сякъ готовы на одномъ часу перевернуться. Сіи бо волцы, а не пастыри, душегубцы, а не спасители: своими руками готовы неповинныхъ кровь проліяти и исповѣдниковъ православныя вѣры во огнь всаждати. Хороши законоучителіе! Да што на нихъ! Таковыя нарокомъ наставлены, яко земскія ярышки,—что имъ велятъ, то и творятъ. Толко у нихъ и вытвержено: а-се, государь, во-се, государь, добро, государь!" Любопытно, что къ числу такихъ пастырей-потаковниковъ Аввакумъ относитъ Павла Крутицкаго, который на соборѣ 1667 г. былъ горячимъ защитникомъ церковной свободы [1]. Эта мысль, сама по себѣ, можетъ быть, не очень значительная, составляетъ, однако, довольно важное дополненіе къ принятому расколомъ іосифлянскому ученію о подчиненіи церкви государству: она показываетъ, что въ сознаніи допетровской

[1] Н. Субботинъ, т. IV, стр. 259; т. VIII, стр. 38. В. Дружининъ, стр. 7.—Толкованіе Аввакума на 44-й псаломъ, откуда сдѣлана выписка, написано, по предположенію издателя, приблизительно въ 1673 г. См. Субботинъ, т. VIII, стр. IX.

Руси приписываемыя царской власти права церковнаго управленія не противорѣчили нравственной свободѣ церкви и не превращали ее въ государственное учрежденіе.

Указаннымъ не ограничивается вліяніе Іосифа Волоцкаго и его школы на учителей раскола. Оно замѣтно также и въ вопросѣ объ отношеніи къ царю. Іосифъ Волоцкій проповѣдовалъ покореніе только истинному царю, который исполняетъ законъ Божій, а нечестиваго царя онъ объявлялъ мучителемъ и запрещалъ покоряться ему. Раскольники объявляли всѣхъ, принявшихъ Никоновы исправленія, отступниками отъ вѣры, самого Никона обвиняли въ католичествѣ, а въ царѣ они видѣли главнаго покровителя сдѣланныхъ преобразованій. Поэтому весьма понятно, что они были склонны и царя обвинять въ нечестіи, а отсюда для людей, близкихъ по своимъ взглядамъ къ Іосифу Волоцкому, уже самъ собой получался выводъ, что царю не слѣдуетъ повиноваться. Мысль о неповиновеніи царю мы, дѣйствительно, и находимъ въ писаніяхъ расколоучителей — съ тѣмъ только отличіемъ противъ іосифлянъ, что она выражена у нихъ очень нерѣшительно. И это понятно. Іосифъ Волоцкій и митрополитъ Даніилъ разсуждали о царѣ и тираннѣ чисто теоретически. Имъ не предстояло опасности провѣрить на своемъ опытѣ ученіе о неповиновеніи царю-мучителю, и они могли смѣло дѣлать свои выводы, заботясь только о логической послѣдовательности развиваемыхъ ими идей. Расколъ находился въ другомъ положеніи. Его вождямъ приходилось заниматься не теоретическими построеніями, а рѣшеніемъ практическаго вопроса, какъ слѣдуетъ относиться къ правительству, которое требуетъ отказа отъ старой вѣры, т. е. слѣдуетъ ли исполнять его требованія, и потому понятно, что учителя раскола колеблются въ рѣшеніи этого вопроса и даютъ на него отвѣты невсегда одинаковые.

Нѣкоторые изъ писателей раскола, какъ напр. Лазарь, указывали Алексѣю Михайловичу, что онъ нарушилъ „преданіе святыхъ отецъ и благолѣпоту святыя церкви“, но при этомъ оговаривались, что они не рѣшаются „судить“ царя, а лишь открываютъ ему „словеса Божія“, по которымъ онъ самъ можетъ дать оцѣнку своихъ дѣйствій. Протопопъ Аввакумъ, напротивъ, открыто обвинялъ царя въ отступниче-

ствѣ отъ вѣры. „Пался еси велико, писалъ онъ ему, — а не восталъ, искривленіемъ Никона богоотмѣтника и еретика, а не исправленіемъ; умеръ еси по души его ученіемъ, а не воскресъ". Третьи, признавая отступничество царя, старались снять съ него отвѣтственность за это. Такъ, Ѳед. Ивановъ, въ посланіи къ сыну своему Максиму, попустительство царя Никоновымъ исправленіямъ объяснялъ тѣмъ, что онъ далъ ему на себя „запись" и, слѣдовательно, не имѣлъ уже права ему противиться; Лазарь же прямо говорилъ, что „обольстили царя еретики" [1]).

Несмотря на склонность раскольниковъ оправдывать царя, были, однако, у нихъ произведенія, которыя открыто называли его мучителемъ. Наиболѣе опредѣленно и рѣзко дѣлаетъ это анонимный Щитъ вѣры. Тамъ читаемъ: „Аще ты нынѣ, царю, мнишися правую вѣру обрѣсти паче отецъ своихъ, то уже отцы твои, благовѣрніи цари и князи, злочестиви быша и православныя вѣры отступиша; ащели они, государи наши, православніи быша и правую вѣру держаша, и въ томъ благочестіи и души своя въ руцѣ Христу Богу предаша: то ты нынѣ, царю, нечестивый еретикъ и новый отступникъ православныя вѣры и восточныя соборныя церкви, и новый же въ Руси царь, мучитель и гонитель святыхъ прозовешися. И воистину есть и будетъ такъ: понеже лести вѣру ятъ паче истинны Христовы и лже съ правдою не восхотѣлъ еси разсудити праведнѣ, но насиліемъ своимъ и властію вся твориши мучителски и помогаеши отступникомъ, а не православнымъ". Какъ видимъ, черты мучительства усматриваетъ авторъ 1) въ отступничествѣ царя отъ православной вѣры и 2) въ томъ, что царь дѣйствуетъ своимъ насиліемъ и властію, а не правдою, т. е. не признаетъ никакихъ предѣловъ своей власти. Мучителемъ могъ представляться Алексѣй Михайловичъ сторонникамъ раскола еще и потому, что въ переживаемомъ ими времени они видѣли признаки антихристова царства. Ѳед. Ивановъ написалъ особое сочиненіе „О познаніи антихристовой прелести", въ которомъ

---

[1]) Н. Субботинъ, т. IV стр. 253; т. V стр. 146; т. VI стр. 197; В. Дружининъ, стр. 18.

доказывалъ, что „во едину державу нечестія всѣ три Рима совокупившеся". По его убѣжденію, діаволъ, „плѣнивъ отступленіемъ" Литву, „наше россійское царство нечестіемъ похити, и конечнѣ воцарися всякимъ нечестіемъ надъ всею вселенною, яко Августъ". Въ другомъ произведеніи (Списокъ съ епистоліи великихъ отцевъ), составленномъ тоже при участіи Ѳед. Иванова, говорится о нечестивомъ царѣ, какъ споспѣшникѣ антихриста, а протопопъ Аввакумъ прямо называлъ Никона и царя Алексѣя Михайловича рогами антихриста [1]. При такомъ отношеніи къ царю, при взглядѣ на него, какъ на гонителя святой вѣры, въ расколѣ должна была неминуемо возникнуть мысль о возможности неповиновенія ему. „Мы, говорили дѣятели раскола, — церкви Божіи и седьми вселенскимъ соборомъ повинуемся і святыхъ отецъ преданія не предадимъ благовѣрія отеческаго". Поэтому, составители 4-ой Соловецкой челобитной и заявили открыто, что, если царь не разрѣшитъ имъ „въ старой вѣрѣ быти", ему придется дѣйствовать противъ нихъ силой: „вели, государь, на насъ свой мечъ прислать царской, и отъ сего мятежнаго житія переселити насъ въ оное безмятежное житіе". Въ знаменитой 5-й Соловецкой челобитной выражена такая же мысль: „лучше намъ временною смертію умереть, нежели вѣчно погибнуть. Или аще, государь, огню и мукамъ насъ тѣ новые учители предадутъ или на уды разсѣкутъ, но убо измѣнить апостольскаго пореченнаго (и отеческаго) преданія не будемъ во вѣки". Что повиновеніе царю не можетъ простираться на тѣ случаи, когда затронута вѣра, говоритъ и Аввакумъ: „Мы у тебя не отнимаемъ здѣсь царства тово, ниже иныхъ возмущаемъ на тебя, но за вѣру свою стоимъ, боля о законѣ своемъ, преданнѣмъ отъ святыхъ отецъ" [2]. Наконецъ, пассивное сопротивленіе царю сторонниковъ старой вѣры выразилось и въ вопросѣ о молитвѣ за царя. Нѣкоторые, какъ инокъ Авраамій и протопопъ Аввакумъ, признавали молитву за царя, но былъ и другой взглядъ.

---

[1] Н. Субботинъ, т. VI стр. 81; т. VII стр. 213; А. Бороздинъ, стр. 143, 145, 225.

[2] Н. Субботинъ, т. III стр. 210, 262; т. VIII стр. 46; В. Дружининъ, стр. 18.

находили, что нельзя молиться о дарованіи побѣды благовѣрному царю, когда на престолѣ находился отступникъ, и нельзя ему желать побѣды на сопротивныя, когда этими сопротивными были сами защитники православной старины. И молитва за царя была отставлена — сначала въ Соловецкомъ монастырѣ во время его осады, а потомъ и въ другихъ мѣстахъ [1]).

Такимъ образомъ, политическое ученіе раскола признавало за царемъ значеніе защитника православія и границу его власти видѣло, отчасти, въ законѣ правды, а главнымъ образомъ — въ самой православной вѣрѣ. Въ этомъ расколъ сходился не только съ ученіемъ Іосифа Волоцкаго и его школы, но и съ политической теоріей Ивана Грознаго, который единственный предѣлъ царской власти видѣлъ въ вѣрѣ. Допуская, хотя и съ нѣкоторыми колебаніями, сопротивленіе царю, повелѣнія котораго противорѣчатъ православной вѣрѣ, расколъ представляетъ какъ бы выводъ изъ теоріи Грознаго.

---

4. Славянофильство.

Послѣднимъ по времени было въ XVII вѣкѣ государственное ученіе Крижанича. Историческую и политическую основу этого ученія составляетъ славянофильство т. е. идея славянскаго единства. Сознаніе славянскаго единства встрѣчается въ русской литературѣ и до Крижанича, начиная съ древней лѣтописи, гдѣ уже высказывается мысль о родствѣ русскаго народа съ южными и западными славянами. Наиболѣе яркимъ выразителемъ славянскаго самосознанія былъ Пересвѣтовъ. У него чрезвычайно ярко выражены и сочувствіе славянамъ, изнывающимъ въ турецкой неволѣ, и мысль, что Россія должна принять на себя дѣло ихъ освобожденія. Но у Крижанича славянская идея выражена съ неизмѣримо большей опредѣленностью и силой, чѣмъ во всѣхъ другихъ памятникахъ предшествующей ему русской литературы. Для

[1]) П. Смирновъ, Внутренніе вопросы въ расколѣ, стр. 102—106. Ср. Доп. А. И. т. XII № 17.

него славянскій вопросъ является отправной точкой и конечной цѣлью всей литературной дѣятельности. Онъ говоритъ не о какомъ нибудь одномъ славянскомъ народѣ, а о всемъ славянствѣ и затрагиваетъ не одну какую нибудь сторону его жизни, а подвергаетъ обсужденію всѣ условія его существованія. Крижаничъ мечтаетъ объ освобожденіи славянъ, находящихся въ политическомъ и культурномъ рабствѣ у другихъ народовъ, и о возстановленіи ихъ національной самобытности. Главную роль въ этомъ великомъ дѣлѣ онъ назначаетъ Россіи. Какъ единственное славянское государство, сохранившее независимость, Россія должна, по его мнѣнію, взять на себя содѣйствіе національному подъему славянъ, а затѣмъ, и возстановленію ихъ государственнаго бытія. Освобожденное славянство должно составить тѣсную семью государствъ подъ духовной гегемоніей Россіи [1]). Развитію этого плана посвящены, прямо или косвенно, всѣ произведенія Крижанича, написанныя въ Россіи, но наиболѣе обстоятельно излагаетъ онъ его въ своихъ Разговорахъ объ владательству. Здѣсь онъ разсматриваетъ государственный строй Россіи, предлагаетъ планъ его преобразованія и обсуждаетъ ея историческія задачи, въ частности—ея отношеніе къ славянскому вопросу. Въ виду этого, Крижанича слѣдуетъ считать основателемъ русскаго славянофильства, и чрезвычайно интереснымъ представляется выяснить, какія съ его славянофильствомъ связываются идеи о предѣлахъ царской власти, и какъ эти идеи относятся къ ученіямъ, которыя развивались на эту тему въ предшествующей русской литературѣ.

Но возможенъ вопросъ: принадлежитъ ли вообще Крижаничъ русской литературѣ, и есть ли основаніе разсматривать его государственныя идеи въ изслѣдованіи, посвященномъ древнерусскимъ ученіямъ? Историки русской литературы обыкновенно обходятъ Крижанича молчаніемъ; не останавливаются на немъ и тѣ историки русскаго права, которые въ эту науку включаютъ изученіе русскихъ государственныхъ идей. Но для такого отношенія къ нему нѣтъ

---

[1]) В. Вальденбергъ, Государственныя идеи Крижанича, 1912, стр. 32—36, 337—342.

рѣшительно никакихъ основаній. Правда, Крижаничъ былъ иностранецъ и писалъ свои сочиненія не по-русски, а нѣкоторыя—на латинскомъ языкѣ, большинство же на особомъ языкѣ, который онъ самъ составилъ изъ всѣхъ извѣстныхъ ему славянскихъ нарѣчій. Но Максимъ Грекъ тоже былъ иностранецъ, и нѣкоторыя его сочиненія (а можетъ быть, и большинство) написаны тоже не на русскомъ языкѣ, а на греческомъ. Между тѣмъ Максимъ Грекъ давно уже занимаетъ прочное мѣсто въ исторіи русской литературы, и никто еще не высказывалъ мысли, что онъ занимаетъ его незаконно. А надо сказать еще, что Крижаничъ гораздо болѣе близокъ Россіи по своему происхожденію, чѣмъ Максимъ Грекъ, который, къ тому же, проводилъ иногда идеи, шедшія въ разрѣзъ со всей русской исторіей. Достаточно вспомнить, напримѣръ, что онъ отрицалъ автокефальность русской церкви. Изобрѣтенный Крижаничемъ „славянскій языкъ“ тоже неизмѣримо болѣе былъ понятенъ его русскимъ современникамъ, чѣмъ греческій языкъ Максима. По своему содержанію, сочиненія Крижанича не заключаютъ въ себѣ ничего такого, что не позволяло бы поставить ихъ въ связь съ общимъ ходомъ развитія русской литературы. Не вдаваясь въ подробности, и ограничиваясь одними только политическими его сочиненіями, можно общую схему его взглядовъ выразить такъ: Россія сильна самодержавной царской властью; но самодержавіе затемнено въ ней многими неустройствами, страдаетъ многими недостатками и вся ея государственная жизнь; когда по волѣ царя будутъ совершены необходимыя преобразованія, и обновится вся государственная жизнь Россіи, тогда она станетъ еще болѣе сильною и въ состояніи будетъ приступить къ выполненію своей исторической задачи—къ освобожденію и объединенію славянъ. Нетрудно убѣдиться, что эта схема вполнѣ совпадаетъ съ общей схемой политическаго міровоззрѣнія Пересвѣтова. Различіе между ними только въ подробностяхъ, напримѣръ—въ планѣ предлагаемыхъ ими преобразованій.

Говорятъ, что взгляды Крижанича сложились чисто-литературнымъ путемъ, внѣ связи съ русской дѣйствительностью, и что въ своихъ сочиненіяхъ онъ опирается на ино-

странные, а не на русскіе литературные источники [1]). Но это мнѣніе далеко не безспорно. Что касается, прежде всего, иностранныхъ источниковъ, то ихъ мы видѣли у Никона и у автора Слова кратка; однако и тотъ, и другой входятъ въ исторію русской государственности, какъ политическіе писатели. Но Крижаничъ опирается не на одни иностранные источники. На основаніи его же собственныхъ сочиненій можно доказать, что онъ прекрасно зналъ русскія лѣтописи, хронографы, прологи, грамоту объ учрежденіи патріаршества, былъ знакомъ со многими произведеніями, вышедшими изъ раскола, съ церковнымъ уставомъ Владиміра Св.; вѣроятно, извѣстны ему были и другіе памятники русскаго права [2]). Всѣ эти произведенія такъ или иначе отразились въ сочиненіяхъ Крижанича, главнѣйшими же источниками его сочиненій политическихъ, въ особенности—его воззрѣній на русскую царскую власть, были: св. Писаніе и памятники лѣтописнаго характера т. е. тѣ самые источники, которыми питались политическія сочиненія и русскихъ авторовъ. Совсѣмъ не имѣла на него вліянія только Византія; въ сочиненіяхъ его можно найти лишь нѣсколько незначительныхъ ссылокъ на византійскую исторію. Но и изъ русскихъ писателей можно указать такихъ, на которыхъ совсѣмъ незамѣтно византійское вліяніе или замѣтно въ крайне слабой степени. Таковъ, напримѣръ, Курбскій. Разумѣется, были у Крижанича и иностранные литературные источники. Для его политическихъ сочиненій можно назвать Платона, Аристотеля, Цицерона, Августина, Θому Аквинскаго, Макіавелли, Филиппа де Коминъ и нѣк. друг. Но вліяніе этихъ источниковъ на него далеко не было рѣшающимъ, а относительно западной католической литературы можно смѣло утверждать, что она не оказала на него никакого вліянія: по всѣмъ наиболѣе важнымъ политическимъ вопросамъ—отношеніе церкви и государства, происхожденіе царской власти, предѣлы повиновенія ей—Крижаничъ высказываетъ прямо антикатолическіе взгляды. Это одно уже

[1]) Лѣтоп. Ист.-филол. общ. при Имп. Новоросс. Ун., XII, 1905, стр. 18 (мнѣніе В. М. Истрина).

[2]) Собр. сочиненій, вып. 2, стр. 23, 39, 44; вып. 3, стр. 83 и слѣд.— Госуд. идеи Крижанича, стр. 145 и друг.

наталкиваетъ на мысль, что его взгляды сложились не безъ вліянія со стороны русской дѣйствительности. Такъ оно и есть. Въ готовомъ видѣ Крижаничъ принесъ въ Россію только свою идею славянскаго единства, которое онъ понималъ широко, такъ что въ него входило и единство церковное, всѣ же остальные взгляды, какіе находимъ въ его трудахъ, или почти всѣ, испытали на себѣ вліяніе тѣхъ представленій, которыя вызвало въ немъ знакомство съ русской жизнью. Относительно нѣкоторыхъ его произведеній это ясно и безъ дальнѣйшихъ доказательствъ, напримѣръ, относительно Обличенія соловецкой челобитной или Исторіи Сибири, самыя темы которыхъ были ему подсказаны русской жизнью. Вліяніе же ея на другія его произведенія можетъ быть безъ большого труда доказано. Все его описаніе крутого вдаданія на Руси, критика самотержія (казенной монополіи), судебныхъ и приказныхъ порядковъ не могли быть принесены готовыми, ни сложиться подъ вліяніемъ иностранныхъ источниковъ. Критика, предлагаемая Крижаничемъ, и его планъ преобразованій, за нѣкоторыми исключеніями, отличаются, на-оборотъ, чрезвычайной жизненностью. Справедливость многихъ изъ его замѣчаній оправдалась довольно скоро на опытѣ, и многое изъ его преобразовательныхъ плановъ было осуществлено, независимо отъ него, правительствомъ. Почти двадцать лѣтъ пребыванія въ Россіи, жизнь въ Малороссіи, въ Москвѣ, въ Сибири, потомъ опять въ Москвѣ, знакомство со многими людьми, изъ которыхъ нѣкоторые были видные общественные и литературные дѣятели, напр. Б. И. Морозовъ, Ѳ. Ртищевъ, протопопъ Аввакумъ, Лазарь, Ѳед. Трофимовъ [1],— все это должно было образовать у него опредѣленные взгляды на такія вещи, о которыхъ онъ раньше и не задумывался, а затѣмъ, должно было неминуемо внести измѣненіе и въ тѣ взгляды, которые образовались у него раньше, до пріѣзда въ Россію. Возможность такихъ измѣненій признаетъ и самъ Крижаничъ. Въ одномъ изъ своихъ произведеній онъ говоритъ, что онъ очень ошибался раньше въ сужденіяхъ сво-

---

[1]) Собр. сочиненій, вып. 3, стр. 128—129. С. Бѣлокуровъ, Юрій Крижаничъ въ Россіи, 1901, стр. 96.

ихъ о Россіи, и что его сильно обманули нѣмецкія книги [1]). Было бы, поэтому, очень интересно прослѣдить, какія именно перемѣны произошли во взглядахъ Крижанича послѣ знакомства съ русской дѣйствительностью. Къ сожалѣнію, однако, этого нельзя сдѣлать во всѣхъ подробностяхъ, за неимѣніемъ достаточныхъ данныхъ для сравненія: изъ произведеній Крижанича, написанныхъ до пріѣзда въ Россію, намъ извѣстно очень немногое, и почти все это—или оффиціальныя донесенія, или полуоффиціальныя письма, въ которыхъ авторъ высказываетъ мало общихъ взглядовъ. Но можно и здѣсь замѣтить нѣкоторое отличіе противъ того, что мы находимъ въ его произведеніяхъ, написанныхъ въ Россіи. Въ запискѣ, поданной имъ въ 1641 г. въ конгрегацію пропаганды, онъ выражаетъ намѣреніе писать въ Россіи похвалы „современному и древнимъ царямъ московскимъ", а между тѣмъ Разговоры объ владательству наполнены жестокими обвиненіями противъ Ивана Грознаго и Бориса Годунова, которыхъ онъ не называетъ иначе, какъ „нещадными людодерцами" и тираннами; въ той же запискѣ онъ предполагаетъ рекомендовать царю устройство войска на иностранный ладъ, а въ Разговорахъ онъ является поклонникомъ русскаго военнаго строя; тамъ онъ говорилъ о европейской коалиціи или о союзѣ католическихъ государей для войны съ Турціей, а здѣсь онъ предлагаетъ для той же цѣли союзъ славянскихъ государствъ [2]). Такимъ образомъ, и русскіе литературные источники, и русская дѣйствительность оказали свою долю вліянія на взгляды и идеи Крижанича. Конечно, какъ человѣкъ европейски образованный, много размышлявшій, много путешествовавшій еще до своего пріѣзда въ Россію, онъ не могъ подчиниться этому вліянію вполнѣ. Его обширный жизненный опытъ, его знакомство съ другими государственными порядками давали ему, какъ Максиму Греку и Пересвѣтову, прежде всего, богатый матеріалъ для сравненія, и потому въ его произведеніяхъ наряду со взглядами, сложившимися подъ вліяніемъ

[1]) Госуд. идеи Крижанича, стр. 36.

[2]) Русское государство въ половинѣ XVII вѣка, 1859—1860, ч. I, стр. 283, 287, 291, 304; ч. II, стр. 238, 328 и друг. Госуд. идеи Крижанича, стр. 19, 35, 301—304, 330—335.

русской литературы и русской дѣйствительности, находится немало и такого, что имѣетъ корни за предѣлами этихъ вліяній. Но это еще не даетъ основанія лишать Крижанича мѣста въ исторіи русской литературы.

Въ противоположность оффиціальной католической политикѣ, Крижаничъ во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ проводитъ идею богоустановленности царской власти. Всѣ законные государи, говоритъ онъ, царствуютъ не сами по себѣ, и не отъ людей получаютъ свою власть, но отъ Бога. Царь есть намѣстникъ Божій на землѣ. Крижаничъ ссылается при этомъ на посланіе ап. Павла къ Римл. гл. 13, на которое ссылались и русскіе книжники въ доказательство этой мысли; но текстъ онъ приводитъ не на церковно-славянскомъ языкѣ, а въ собственномъ переводѣ съ латинскаго: „Всякая душа да будетъ покорна вышимъ областемъ. Нѣсть бо области, неже отъ Бога. Области, которыя суть на свѣту, отъ Бога есуть наряжены“ [1]). Богоустановленность не противорѣчитъ тому, что въ дѣйствительности власть достается царямъ различными способами. По мнѣнію Крижанича, будетъ ли замѣщаться престолъ въ избирательномъ порядкѣ, или путемъ наслѣдованія, или же онъ будетъ добытъ оружіемъ,— царь, все равно, будетъ пользоваться властью отъ Бога, потому что во всѣхъ этихъ способахъ проявляется Божія воля. Богъ пользуется всѣми этими способами, чтобы передать власть тому, кого Онъ избралъ [2]). Будучи намѣстникомъ Божіимъ, царь является для своего народа какъ бы земнымъ богомъ. „Краль есть Божій ликъ“, говоритъ Крижаничъ. „Краль есть, яко нѣкій богъ на землѣ“. Эту мысль, идущую въ разрѣзъ со всѣми католическими ученіями, которыя склонны были обожествлять не монарха, а папу, Крижаничъ выводитъ изъ словъ пс. 81: бози есте и сыны Вышняго всѣ. Этотъ текстъ онъ приводитъ уже не въ своемъ переводѣ, а въ томъ самомъ видѣ, какъ онъ встрѣчается въ Словѣ о судіяхъ и властелехъ, въ Просвѣтителѣ Іосифа Волоцкаго и во многихъ другихъ произве-

---

[1]) Русское государство въ половинѣ XVII вѣка, I стр. 249—250; II стр. 50, 57.

[2]) Тамъ же, I стр. 276.

деніяхъ древнерусской письменности. Можно, поэтому, думать, что какое нибудь изъ этихъ произведеній было Крижаничу знакомо [1]). Сходство съ древнерусскими ученіями замѣчается у него и въ томъ, что обязанность покоренія царю онъ тоже выводитъ изъ св. Писанія. А именно, онъ пользуется для этой цѣли 1 посл. ап. Петра гл. 2, 13, гдѣ говорится о покореніи начальству. Но есть у него и кое-что свое. Обязанность покоренія (обязанность платить подати) онъ доказываетъ еще словами Мѳ. гл. 22: Дайте, что есть царево, царю, и что есть Божіе, Богу. Этимъ текстомъ пользовались у насъ раньше іосифляне и Никонъ, но тѣ выводили изъ него не обязанность покоренія, а ограниченность царской власти. Однако, нельзя сказать, чтобы Крижаничъ въ такомъ пониманіи текста не имѣлъ вовсе предшественниковъ въ русской литературѣ. Приблизительно въ такомъ же значеніи встрѣчается онъ раньше у Зиновія Отенскаго, въ Посланіи многословномъ, гдѣ, впрочемъ, изъ него приведена одна только первая часть.

Къ кругу царской власти, по ученію Крижанича, относятся не одни мірскія дѣла, но и церковныя. Царь есть защитникъ церкви (defensor ecclesiae), на немъ лежитъ охрана ея отъ ересей и расколовъ и, вообще, забота о ея покоѣ и благосостояніи. Крижаничъ восхваляетъ Алексѣя Михайловича, какъ благочестиваго и боголюбиваго царя, преданнаго дѣлу церкви, подобно царямъ Константину и Ѳеодосію [2]). Такъ понимая объемъ царской власти, Крижаничъ оказывается въ полномъ согласіи со всей древнерусской политической литературой, за исключеніемъ того ограничительнаго направленія, которое начато было митр. Кипріаномъ и доведено до крайнихъ предѣловъ Никономъ. Католическая литература не могла внушить Крижаничу этого взгляда, потому что въ ней нѣтъ и намека на вмѣшательство свѣтской власти въ церковныя дѣла. Нельзя, поэтому, думать, что онъ принесъ его съ собой въ Россію. Правда,

---

[1]) Русское государство въ половинѣ XVII вѣка, I стр. 250; II стр. 61. Сравненіе съ католическими ученіями см. Государственныя идеи Крижанича, стр. 79, 98—99.

[2]) Госуд. идеи Крижанича стр. 78. Собр. сочиненій вып. 2 стр. 53.

въ одномъ изъ произведенiй, написанныхъ имъ до прiѣзда въ Россiю, Крижаничъ говоритъ, что русскiй государь имѣетъ власть не только надъ мiрянами, но и надъ духовными (in ecclesiasticos [1]). Но, вопервыхъ, онъ говоритъ объ этомъ, какъ о фактѣ, нисколько не оправдывая его и не выражая ему сочувствiя, между тѣмъ какъ въ позднѣйшихъ сочиненiяхъ вмѣшательство царя въ дѣла церкви онъ возводитъ въ теорiю и очень много дѣлаетъ, чтобы оправдать необходимость этого вмѣшательства. А затѣмъ, власть надъ лицами духовнаго сословiя, конечно, не совсѣмъ тоже, что вмѣшательство въ область церкви. Вѣрнѣе думать, что этотъ взглядъ создался у него подъ влiянiемъ русской дѣйствительности или русской литературы. Указать точнѣе русскiе источники Крижанича въ этомъ пунктѣ пока не представляется возможнымъ. Можно бы было назвать Соловецкую челобитную, гдѣ царю присваивается значенiе „блюстителя вѣры христiанской"; но челобитная составлена въ 1668 году, а Крижаничу она сдѣлалась извѣстна еще позже, между тѣмъ какъ объ охранѣ церкви онъ говоритъ въ Разговорахъ объ владательству, написанныхъ въ 1665 году [2]). Въ чемъ проявляется власть царя въ области церкви, объ этомъ Крижаничъ говоритъ довольно опредѣленно, хотя и не всегда вполнѣ точно. Онъ различаетъ догматы и церковный строй (ecclesiasticum regimen), какъ онъ установленъ I. Христомъ и апостолами, — съ одной стороны, и церковное управленiе — съ другой. Въ первой области царь не имѣетъ никакихъ правъ. Онъ и самъ не можетъ ничего измѣнять въ церковномъ строѣ и долженъ останавливать своимъ запретомъ церковную iерархiю, „епископовъ и патрiарховъ", еслибы они пожелали стать на путь новаторства. Въ другомъ мѣстѣ, правда, Крижаничъ дѣлаетъ оговорку, что преобразованiя, исходящiя отъ царя, только тогда незаконны, когда они клонятся ко вреду церкви, когда они уменьшаютъ ея права и вносятъ въ нее смятенiе. Такъ дѣйствовали,

---

[1]) Госуд. идеи Крижанича, стр. 168.

[2]) Собр. сочиненiй вып. 3 стр. 91. Ср. Н. Субботинъ, Матерiалы для исторiи раскола т. III стр. 247. — Обличенiе соловецкой челобитной написано въ 1675 г.

по мнѣнію Крижанича, многіе византійскіе и германскіе императоры. Но эта оговорка говоритъ о злоупотребленіи властью и принципіально едвали увеличиваетъ права царя [1]). Относительно же правъ его въ области церковнаго управленія Крижаничъ вполнѣ опредѣленно говоритъ о созваніи церковныхъ соборовъ и о надзорѣ за религіознымъ просвѣщеніемъ народа. Въ Толкованіи историческихъ пророчествъ онъ отмѣчаетъ, что Алексѣй Михайловичъ „кньиги велитъ печатати и соборы созивати“, а въ Разговорахъ онъ затрагиваетъ этотъ вопросъ даже въ общей формѣ. Въ одномъ мѣстѣ, перечисляя обязанности царя, онъ пишетъ: „мораетъ краль соборы собирать“, а въ другомъ — онъ указываетъ, что царь долженъ, наравнѣ съ епископами, запрещать населенію вступать въ споръ съ еретиками и читать ихъ книги [2]). Что касается власти надъ духовной іерархіей, то она видна уже изъ предыдущаго. Если царь, по мнѣнію Крижанича, долженъ остановить всякаго епископа или даже патріарха, когда они своими дѣйствіями нарушаютъ церковный миръ (ecclesiasticae pacis turbatoribus consentiret), и если всякое попустительство его въ этомъ отношеніи должно разсматриваться, какъ величайшее преступленіе (maximum scelus), то отсюда слѣдуетъ, что царь стоитъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, надъ іерархіей. Каковъ объемъ его правъ, и въ какой формѣ они проявляются, имѣетъ ли, напримѣръ, царь право суда надъ епископами или право смѣщенія съ каѳедры, — этихъ вопросовъ Крижаничъ нигдѣ не касается.

Ученію о предѣлахъ царской власти Крижаничъ даетъ нѣсколько другое построеніе, чѣмъ то, какое было въ предшествующей ему русской литературѣ. Большинство авторовъ говорило о предѣлахъ царской власти вообще т. е. о предѣлахъ всякой царской власти; другіе, на-оборотъ,

---

[1]) Госуд. идеи Крижанича стр. 78—79, гдѣ было дано нѣсколько иное толкованіе текста; тамъ же приведенъ и самый текстъ по ркп. М. Синод. Типогр. — Ср. Русское государство въ половинѣ XVII вѣка I стр. 429—430.

[2]) Собр. соч. вып. 2 стр. 53; Русское государство I стр. 386; Госуд. идеи Крижанича стр. 166.

обсуждали права только русскихъ князей и царей, но они дѣлали это, большей частью, въ такой формѣ, которая ясно открывала ихъ убѣжденіе, что царская власть всегда и вездѣ должна имѣть одну природу и одни и тѣ же предѣлы. Крижаничъ смотрѣлъ на дѣло иначе. Для него вопросъ о предѣлахъ царской власти въ его общей формѣ не имѣетъ смысла, потому что бываютъ разные виды монархій, въ которыхъ и царская власть имѣетъ разные предѣлы. Въ этомъ отношеніи ближе всего къ Крижаничу Иванъ Грозный, Курбскій и Пересвѣтовъ, у которыхъ мы находимъ сравненіе царской власти въ Россіи съ царской властью у другихъ народовъ. Какъ и современная намъ государственная наука, Крижаничъ различаетъ ограниченную и неограниченную монархію. Ограниченную монархію онъ называетъ „соемнымъ кралествомъ"; тамъ верховная власть раздѣлена между царемъ и сеймомъ, тамъ, говоритъ Крижаничъ, „краль нѣсть полномоченъ" т. е. не обладаетъ всей полнотой государственной власти [1]). Примѣры ограниченной монархіи онъ видѣлъ во Франціи, въ Польшѣ и въ Германіи. Противоположность ей составляетъ, по терминологіи Крижанича, „совершено самовладство", или „perfecta monarchia" т. е. такое государство, гдѣ всѣ права верховной власти принадлежатъ одному монарху. Очевидно, что вопросъ о предѣлахъ царской власти рѣшается различно для соемнаго кралества и для совершенаго самовладства. На первомъ Крижаничъ мало останавливается и не даетъ анализа правъ, принадлежащихъ ограниченному монарху. Все его сочувствіе на сторонѣ совершенаго самовладства, а потому имъ, главнымъ образомъ, онъ и занимается. Россія, по его мнѣнію, представляетъ одинъ изъ лучшихъ образцовъ совершенаго самовладства; при всѣхъ преобразованіяхъ, въ какихъ нуждается Россія, оно должно оставаться неизмѣннымъ [2]). Царя Крижаничъ называетъ, большею частью, самовладцемъ, и только въ нѣсколькихъ случаяхъ онъ пользуется терминомъ „самодержавіе". Напримѣръ, въ

---

[1]) Госуд. идеи Крижанича, стр. 92—93.

[2]) Русское государство въ половинѣ XVII вѣка I стр. 156, 233, 332; II стр. 168, 169.

составленной имъ царской рѣчи къ народу царь говоритъ: „всегда есмо держали по Божіей милости и держимъ полную кралевскую самодержскую область, и для ради того ся и пишемъ самодержцемъ“ [1]). Отсюда видно, что Крижаничъ понималъ самодержавіе, какъ синонимъ полновластія, т. е. какъ отсутствіе раздѣленія власти. Какою же представляется ему самодержавная власть русскаго царя, — понимаетъ ли онъ ее, какъ безусловно неограниченную, или же онъ ставитъ ей какіе нибудь предѣлы?

Для отвѣта на этотъ вопросъ Крижаничъ останавливается на той мысли, что царь есть Божій намѣстникъ. Онъ осуществляетъ не свою власть, но Божію; поэтому онъ не можетъ быть подчиненъ никакому человѣческому законодательству или суду. Царь самъ есть олицетвореніе закона (живо законоставіе), и потому не можетъ существовать ни закона, ни правъ, которые бы исходили не отъ него самого. Если бы даже онъ и пожелалъ, онъ не можетъ измѣнить характеръ своей власти; какъ исполняющій не свою волю: а волю Божію, онъ не имѣетъ права добровольно подчинить себя какому нибудь человѣческому закону, не можетъ даже допустить существованіе какого нибудь закона, который былъ бы для него безусловно обязателенъ, и который онъ не могъ бы отмѣнить своей властью. Въ планѣ преобразованій, который Крижаничъ составилъ для Россіи, одно изъ видныхъ мѣстъ занимаетъ измѣненіе сословнаго строя въ смыслѣ предоставленія сословіямъ различныхъ привилегій. Эти привилегіи онъ называетъ „слободинами“. Для дворянъ, напримѣръ, слободины состоятъ въ свободѣ отъ личныхъ повинностей, въ свободѣ отъ тѣлеснаго наказанія, въ правѣ имѣть гербъ и т. п. И вотъ оказывается, что слободины вовсе не составляютъ такихъ правъ населенія, которыя оно могло бы противопоставить правамъ царской власти, и которыя царь не могъ бы отмѣнить, когда ему это покажется нужнымъ. Царь, по мнѣнію Крижанича, долженъ это такъ объяснить народу: „Краль есть Божій намѣстникъ и живо законоставіе, и нѣсть подверженъ иному, неже Божіему законоставію, а отъ всякого чловѣческого законоставія краль

[1]) Тамъ же I стр. 359.

есть вышій. И за то краль нѣмаеть и не можетъ учинить законоставія вышего отъ себе: Богъ бо есть краля учинилъ вышимъ отъ чловѣческого законоставія. Ино по томъ сія всія слободины остаютъ всегда въ нашей и нашихъ наступниковъ области, да я можемъ знесть и обалить, когда захочемъ... Сія слободины есуть наша къ вамъ ласка и милость, и жалованіе, кое имать стоять до нашія добрыя воли“ [1]). Не подчиненъ царь и никакому человѣческому суду, для него нѣтъ „никакова судца на свѣту въ мірской области“. Никто не можетъ даже судить думы царскія, никто не имѣетъ права угадывать внутреннія побужденія тѣхъ или иныхъ его дѣйствій съ цѣлію произвести имъ оцѣнку. Тѣмъ болѣе народъ не имѣетъ права составлять какія бы то ни было сборища (соемцы) и заговоры, чтобы потребовать отъ царя отчета или повлiять на него въ томъ или другомъ направленіи. Однимъ словомъ, царь пользуется полной безотвѣтственностью [2]). И это Крижаничъ опять подкрѣпляетъ ссылками на св. Писаніе.

Но онъ вовсе не хочетъ сказать, что царь пользуется безусловно неограниченной властью. Царь только не подчиненъ никакимъ государственнымъ законамъ, потому что всѣ они исходятъ отъ него самого и могутъ быть имъ отмѣнены; но это не значитъ, что для его власти нѣтъ и вообще никакихъ предѣловъ. Безусловно неограниченную власть Крижаничъ называетъ „всеконечною областью“, и онъ утверждаетъ, что у царя нѣтъ и быть не можетъ такой всеконечной области. Нѣкоторые цари, говоритъ онъ, считаютъ себя „всеконечными и полномочными господарьми своихъ державъ“, и думаютъ, что они могутъ, поэтому, устанавливать, какія имъ угодно, подати и повинности и, вообще, дѣйствовать по своему произволу. Но это—глубокое заблужденіе. Для доказательства того, что царь не подчиненъ никакому человѣческому закону и суду, Крижаничъ самъ ссылается на 1 кн. Царствъ гл. 8, гдѣ Самуилъ объ-

---

[1]) Тамъ же, I, стр. 314, II, стр. 50, 61. Госуд. идеи Крижанича, стр. 244—259.

[2]) Русское государство въ половинѣ XVII вѣка, I, стр. 251, II, стр. 59.

ясняетъ израильскому народу сущность царской власти и при этомъ изображаетъ ее, какъ ничѣмъ рѣшительно неограниченную. Но затѣмъ, отстаивая ограниченность царской власти, Крижаничъ указываетъ — и совершенно правильно,—что въ этомъ объясненіи рѣчь идетъ собственно о возможныхъ злоупотребленіяхъ царской властью, и Самуилъ здѣсь только предупреждаетъ народъ, какимъ беззаконіямъ онъ долженъ будетъ подчиняться, если онъ настоитъ на своемъ желаніи имѣть царя. Но по существу, не царства для царей, а цари для царствъ созданы. Поэтому царь долженъ пользоваться своей властью не для своего личнаго блага, а для блага всего народа; иными словами, онъ долженъ пользоваться ею въ извѣстныхъ предѣлахъ [1]).

Эту мысль Крижаничъ доказываетъ слѣдующимъ образомъ. Царь есть намѣстникъ Божій, но только намѣстникъ, а не хозяинъ, не собственникъ, не господинъ. Настоящій царь, владыка всей земли, а слѣдовательно, и отдѣльныхъ народовъ, есть Богъ, а царь—только его слуга и намѣстникъ (famulus et vicarius). Одна точка зрѣнія не исключаетъ другую: для людей царь есть господинъ, „истиненъ господарь“ своего народа, а съ точки зрѣнія Бога царь—только управитель, обязанный передъ Нимъ отчетомъ. Для подтвержденія своей мысли объ отвѣтственности царя передъ Богомъ, объ обязанности его дать отчетъ во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ Крижаничъ ссылается, между прочимъ, на книгу Премудрости Соломона гл. 6, которая послужила главнымъ источникомъ для Слова Сирахова на немилостивые цари; текстъ онъ даетъ въ своемъ собственномъ переводѣ: „Дана есть вамъ область отъ Господа и крѣпость отъ Вышнего, и Онъ хочетъ испытовать вашихъ дѣлъ и обчинять вашія мысли. Або нѣсте праведно судили, нить обдержали закона праведного“ и т. д. [2]). Этотъ характеръ царской власти, по существу своему ограниченной, нисколько не зависитъ отъ способа установленія самой власти. Какимъ бы способомъ ни пріобрѣлъ царь свою власть, она не можетъ быть иною, какъ только ограниченною. Если царь

[1]) Тамъ же, I, стр. 250, 274, 276, 278.
[2]) Тамъ же, I, стр. 263, 264, 274—276.

получилъ власть путемъ избранія, то, конечно, онъ получилъ ее на условіи пользоваться ею лишь для блага народа. Народъ никогда не дастъ царю абсолютной власти, никогда не согласится отдать себя и будущія поколѣнія въ полное распоряженіе тиранна. Это было бы полной безсмыслицей, и если бы какіе нибудь избиратели согласились предоставить царю такую власть, то договоръ слѣдовало бы признать недѣйствительнымъ, такъ какъ онъ, очевидно, былъ бы заключенъ подъ вліяніемъ страха или принужденія. Завоеваніе тоже не можетъ дать абсолютной власти, потому что она противорѣчитъ закону Божію, а война, даже и справедливая, не можетъ его отмѣнить. О наслѣдованіи нечего и говорить: оно, очевидно, можетъ сообщить наслѣднику лишь ту власть, которую имѣлъ его предшественникъ, и не больше [1]).

Нетрудно замѣтить, что способъ доказательства, которымъ пользуется Крижаничъ, значительно отличается отъ тѣхъ, какіе мы привыкли видѣть въ предшествующей русской литературѣ. Большинство древнерусскихъ книжниковъ доказывало ограниченность царской власти ссылкой на св. Писаніе и на различные памятники, частью подлинные, частью апокрифическіе, которымъ сообщалось правовое значеніе. Самыя доказательства имѣли, большею частью, характеръ комментарія къ приводимымъ текстамъ. У Крижанича совсѣмъ отсутствуютъ ссылки на памятники права, какъ русскіе, такъ и византійскіе. Его доказательства имѣютъ общій характеръ и говорятъ не о русской царской власти, а о всякой. Поэтому съ русской литературой его сближаютъ только ссылки на св. Писаніе, и въ этомъ пунктѣ у него съ ней сходство большое. Крижаничъ такъ же широко пользуется этимъ источникомъ, какъ и его русскіе предшественники, и беретъ иногда тѣ же самые тексты, какіе брали и они. Но къ этимъ ссылкамъ онъ прибавляетъ еще отвлеченныя разсужденія, не связанныя ни съ какимъ текстомъ и обнаруживающія въ немъ человѣка, прошедшаго европейскую школу. Разсужденія, въ родѣ только-что приведеннаго о способахъ пріобрѣтенія царской власти, гораздо больше

---

[1]) Госуд. идеи Крижанича, стр. 102—104.

сближаютъ Крижанича съ современными ему зап.-европейскими политиками—Гроціемъ, Гоббесомъ и др., чѣмъ съ древнерусской литературой. Наиболѣе близкими къ нему въ этомъ отношеніи слѣдуетъ признать Максима Грека, Курбскаго, отчасти—Ивана Грознаго, у которыхъ тоже встрѣчаются разсужденія, не связанныя непосредственно съ текстами св. Писанія, хотя и не всегда на тему о предѣлахъ царской власти.

Однако, несмотря на это различіе, Крижаничъ въ указаніи предѣловъ царской власти вполнѣ сходится съ русской литературой. Первый и главный предѣлъ образуютъ заповѣди Божіи или „Божіе законоставіе", которому царь подчиненъ, какъ обязанный творить на престолѣ волю Божію. Крижаничъ, при этомъ, не ограничивается однимъ общимъ указаніемъ на законъ Божій, какъ нѣкоторые изъ его русскихъ предшественниковъ, но выводитъ изъ св. Писанія и отдѣльныя, частныя обязанности царя. Изъ различныхъ мѣстъ Второзаконія, Притчей, книги Премудрости Соломона, пророческихъ книгъ и Псалтыри онъ выводитъ обязанность справедливаго суда, умѣренность въ установленіи налоговъ и т. п. Подобно Ивану Грозному онъ считаетъ предѣломъ царской власти и самую вѣру православную. Царь не можетъ исповѣдовать никакой другой вѣры, кромѣ православной, не можетъ издавать никакихъ повелѣній, которыя бы клонились къ измѣненію ея. Затѣмъ, Крижаничъ говоритъ объ обязательности для царя церковныхъ правилъ, постановленій соборовъ и правилъ св. отцовъ. Онъ упоминаетъ еще о грамотѣ Константина В. и о церковномъ уставѣ св. Владиміра. Всѣ права церкви, основанныя на этихъ памятникахъ, а также полученныя отъ другихъ „благочестивыхъ кралевъ, князевъ и владателевъ рускихъ", должны для царя оставаться ненарушимыми. Къ этимъ правамъ Крижаничъ относитъ, между прочимъ, право церковнаго суда и свободу отъ повинностей. Для доказательства ихъ неприкосновенности онъ ссылается на исторію царя Саула, самовольно принесшаго жертву Богу и на царя Озію, совершившаго кажденіе въ храмѣ [1]). Оба примѣра, какъ извѣстно, были въ ходу

[1]) Тамъ же, стр. 230—231; Русское государство въ половинѣ XVII вѣка, I, стр. 262—264, 271; II, стр. 61, 65, 233.

и въ византійской, и въ русской литературѣ. Крижаничъ упоминаетъ еще о нѣкоторыхъ другихъ предѣлахъ царской власти. Такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ, что царь подчиненъ („подверженъ") „бесѣдѣ чловѣчьей илити общему гласу", иначе сказать—онъ связанъ общественнымъ мнѣніемъ („срамъ людскій"), и Крижаничъ прибавляетъ даже, что царь, который не считается съ общественнымъ мнѣніемъ, есть настоящій тираннъ. Въ другомъ мѣстѣ онъ утверждаетъ, что царь не можетъ издавать законовъ, которые бы противорѣчили правдѣ, „уроженному почтенію" и „уроженному законоставію" т. е. естественному праву. Наконецъ, отстаивая идею славянскаго единства, онъ и ее вводитъ въ опредѣленіе царской власти: царь, по его убѣжденію, не имѣетъ права совершать никакихъ дѣйствій, которыя противорѣчили бы благу всего славянскаго племени (adversum publico totius sclavinicae nationis bono [1]). Но всѣ эти указанія, по своей неопредѣленности, не могутъ составить дѣйствительное ограниченіе царской власти, и, слѣдовательно, для нея остаются, въ сущности, двѣ группы обязательныхъ нормъ: заповѣди закона Божія и церковныя постановленія. Это, какъ уже замѣчено, вполнѣ отвѣчаетъ тому, какъ обычно разрѣшается этотъ вопросъ въ древнерусской литературѣ. Можно думать, что къ такому взгляду на характеръ царской власти Крижаничъ пришелъ только въ Россіи подъ вліяніемъ знакомства съ ея жизнью и съ господствовавшими въ современномъ ему русскомъ обществѣ воззрѣніями на царскую власть. По крайней мѣрѣ, въ запискѣ 1641 г., на которую уже дѣлались выше ссылки, онъ говорилъ, что въ Россіи царь свободно и по своему произволу (libere ac ex voluntate) распоряжается жизнью и имуществомъ подданныхъ, какъ мірянъ, такъ и духовныхъ, т. е. онъ представлялъ себѣ царскую власть, какъ ничѣмъ рѣшительно не ограниченную [2]).

Со взглядами Крижанича на предѣлы царской власти тѣснѣйшимъ образомъ связано его ученіе о тираннѣ. Какъ извѣстно, онъ различалъ два вида тиранніи: 1) тираннія,

---

[1]) Русское государство, I, стр. 271, 277; II, стр. 71.
[2]) Госуд. идеи Крижанича, стр. 168.

какъ форма правленія; это государство, въ которомъ дѣйствуютъ тиранническіе, богопротивные законы; и 2) тираннія, какъ злоупотребленіе царской властью, какъ проявленіе личныхъ свойствъ царя. Къ той и другой тиранніи Крижаничъ относится съ одинаковымъ осужденіемъ. Если царь не отмѣняетъ тиранническихъ законовъ, изданныхъ его предшественниками, то для него это такой же тираннъ и „людодерецъ“, какъ и авторы этихъ законовъ, потому что онъ могъ бы однимъ своимъ словомъ осчастливить народъ, но не дѣлаетъ этого. Личныя тиранническія дѣйствія не составляютъ характернаго признака тиранна. Существо дѣла въ томъ, что тираннъ присваиваетъ себѣ „всеконечную область“ т. е. неограниченную власть, которая не согласуется ни съ божескими законами, ни съ естественнымъ правомъ. Тираннъ не довольствуется властью намѣстника Божія, обязаннаго соблюдать въ своихъ дѣйствіяхъ извѣстные предѣлы, и присваиваетъ себѣ власть Бога т. е. власть абсолютную. Примѣръ тиранніи Крижаничъ видѣлъ въ Турціи и въ Персіи, а изъ русскихъ царей онъ обвинялъ въ тиранствѣ Ивана Грознаго и Бориса Годунова [1]).

Вопроса объ отношеніи народа къ тиранну Крижаничъ касается въ своемъ сочиненіи О Промыслѣ и въ Разговорахъ объ владательству. Первое изъ нихъ написано годомъ позже второго (1666—1667 г.) и имѣетъ своей задачей раскрыть идею Промысла Божія, который руководитъ и отдѣльными людьми, и народами, который все устраиваетъ ко благу и пользуется даже людскими грѣхами, чтобы дать торжество высшей справедливости. Съ точки зрѣнія этой идеи и разсматриваетъ здѣсь Крижаничъ отношеніе народа къ тиранну. Онъ не рѣшаетъ вопроса ни въ ту, ни въ другую сторону; онъ только спрашиваетъ: какъ слѣдуетъ смотрѣть на убійство тиранна? И онъ говоритъ, что въ немъ, кромѣ злобы и неповиновенія, слѣдуетъ видѣть еще волю Божію. Оно совершается вслѣдствіе попущенія со стороны Бога, который желалъ наказать нечестиваго царя и для того воспользовался дѣйствіями однихъ нечестивыхъ

---

[1]) Тамъ же, стр. 115—117; Русское государство I, стр. 277, 279, 283; II стр. 222.

людей противъ другихъ [1]). Это — не оправданіе тираноубійства, а только его объясненіе. Въ Разговорахъ же Крижаничъ разсматриваетъ вопросъ съ принципіальной стороны, и здѣсь онъ высказывается вполнѣ опредѣленно противъ сопротивленія тиранну. Никто не можетъ отказать царю въ повиновеніи, хотя бы царь и былъ неправедный; Крижаничъ ссылается на 1 посл. ап. Петра, гл. 2, гдѣ говорится о покореніи господамъ не только добрымъ и кроткимъ, но и суровымъ. Царь всегда остается намѣстникомъ и помазанникомъ Божіимъ, и потому сопротивленіе тиранну есть косвенно сопротивленіе самому Богу. Тираннъ есть наказаніе Божіе за грѣхи народа, и народу не остается ничего другого, какъ молить Бога о своихъ грѣхахъ и ждать помощи свыше. Только въ одномъ случаѣ Крижаничъ допускаетъ неповиновеніе царю, именно еслибы онъ отрекся отъ православной вѣры и сталъ открыто проповѣдовать ересь. Этимъ онъ посягнулъ бы на главный „столпъ“, которымъ держится Русь, и безъ котораго сама царская власть не имѣетъ значенія. Тогда народъ былъ бы уже свободенъ отъ своей присяги, могъ бы свергнуть еретика и передать престолъ православному царю [2]). Эту мысль Крижаничъ помѣщаетъ въ царской рѣчи къ народу и, слѣдовательно, высказываетъ ее не при обсужденіи событій прошлаго времени, а скорѣе въ примѣненіи къ будущему. Но почему ему представлялось возможнымъ появленіе еретика на русскомъ престолѣ, и сказались ли при этомъ на немъ какія нибудь литературныя вліянія, — остается не извѣстнымъ.

Все изложенное позволяетъ сдѣлать выводъ, что въ ученіи о предѣлахъ царской власти Крижаничъ не только стоитъ чрезвычайно близко къ русской литературѣ, но во многихъ отношеніяхъ прямо примыкаетъ къ тѣмъ ученіямъ, которыя въ ней выработались до него. Какъ и вся древнерусская письменность, онъ утверждаетъ, что царская власть ограничена, и главные предѣлы ея онъ, въ полномъ согласіи съ своими предшественниками, видитъ въ законѣ Божіемъ и въ церковныхъ постановленіяхъ. Главнымъ источникомъ,

---

1) Госуд. идеи Крижанича стр. 120.
2) Госуд. идеи Крижанича стр. 118—120, 231.

опредѣлившимъ его взглядъ на предѣлы царской власти, было св. Писаніе; и въ этомъ опять сходство у него съ русской литературой. Можно предположить, что и выработался его взглядъ не чисто литературнымъ путемъ, а подъ нѣкоторымъ, по крайней мѣрѣ, вліяніемъ знакомства съ русской дѣйствительностью. Нѣкоторое отличіе отъ русской литературы замѣчается у него только въ пріемахъ доказательства. Что касается предѣловъ повиновенія царской власти, то въ этомъ вопросѣ требовать отъ Крижанича согласія со всей древнерусской литературой было бы несправедливо, такъ какъ у насъ было два направленія, взаимно другъ друга исключающія: одно требовало безусловнаго повиновенія царю — даже въ томъ случаѣ, если онъ выходитъ за предѣлы своей власти, — другое же, на-оборотъ, допускало возможность правомѣрнаго сопротивленія. Но Крижаничъ, до извѣстной степени, удовлетворяетъ и этому требованію. Настаивая на повиновеніи тиранну и объявляя его наказаніемъ Божіимъ за грѣхи народа, онъ всецѣло примыкаетъ къ начальной лѣтописи, которая стояла на точкѣ такого же провиденціализма и совершенно также смотрѣла на злого, неправеднаго князя. Но изъ общаго правила Крижаничъ допускаетъ одно исключеніе: онъ считаетъ правомѣрнымъ сопротивленіе еретику. Это сближаетъ его съ школой Іосифа Волоцкаго, который также училъ, что обязанность покоренія прекращается, когда на престолѣ находится царь, виновный въ нечестіи и хулѣ.

ГЛАВА VII.

Общіе выводы.

Разборъ отдѣльныхъ памятниковъ древнерусской письменности, имѣющихъ политическое значеніе, позволяетъ начертать общій ходъ развитія въ древней Руси ученій о предѣлахъ царской власти.

Идеи, относящіяся къ ученію о предѣлахъ царской власти, появились въ русской письменности съ самаго ея возникновенія т. е. сряду послѣ принятія христіанства. И съ самаго же начала обозначились два направленія. Одно стало проводить мысль, что власть князя ограничена различными нормами. Предисловіе къ церковному уставу Владиміра Св. видѣло обязательныя для князя нормы въ номоканонѣ и въ постановленіяхъ христіанскихъ царей; черноризецъ Іаковъ выдвигалъ общую идею закона; митрополитъ Кириллъ II предлагалъ князю любить правду и судить по правдѣ; еп. Симеонъ Тверской требовалъ отъ князя соблюденія закона Божія. Другое направленіе, на-оборотъ, расширяло предѣлы княжеской власти, подчиняя ему не одни свѣтскія дѣла, но и церковныя. Первые представители этого направленія, Иларіонъ и Никифоръ, говорили, собственно, объ обязанностяхъ князя въ области вѣры и христіанской нравственности: князь долженъ заботиться о проведеніи въ жизнь христіанскаго закона и долженъ охранять чистоту вѣры и спокойствіе Христовой церкви. Но уже въ ближайшее время отсюда развилась идея подчиненія князю самой церкви. Такъ, памятникъ XIII вѣка „Како крестьяномъ жити“ подчиняетъ всѣхъ вообще членовъ церкви карательной

власти князя, если они не слушаютъ духовнаго ученія, а въ началѣ XIV вѣка Акиндинъ доказывалъ право князя судить митрополита, виновнаго въ нарушеніи канововъ.

Приблизительно со второй половины XIII вѣка начинаетъ обозначаться третье направленіе, которое можно характеризовать тѣмъ, что оно не только не распространяетъ княжеской власти на область церковныхъ отношеній, но стремится противопоставить эту область государству, какъ нѣчто самостоятельное и отъ него независящее. Сначала такое противопоставленіе дѣлается исключительно въ сферѣ религіозно-нравственной: митрополитъ Петръ говоритъ о превосходствѣ священства, но лишь по значенію совершаемыхъ имъ таинствъ, митрополитъ Алексѣй требуетъ отъ паствы покоренія святителямъ безъ всякаго прекословія, но тоже лишь въ церкви. Никакихъ политическихъ выводовъ отсюда въ эту пору еще не дѣлается. Первый, пока еще робкій, намекъ на указаніе самостоятельныхъ правъ церкви можно видѣть въ посланіи неизвѣстнаго владимірскаго епископа къ сыну Александра Невскаго, гдѣ находимъ запрещеніе князю вступаться въ церковныя дѣла.

Оба послѣднія направленія — одно, распространяя княжескую власть на церковныя дѣла, и другое, склоняясь къ ограниченію области ея примѣненія одними мірскими дѣлами — ничего не говорятъ о нормативныхъ предѣлахъ княжеской власти, хотя и не даютъ никакого основанія думать, что они представляютъ себѣ княжескую власть въ этомъ отношеніи вполнѣ неограниченной: они просто оставляютъ этотъ вопросъ въ сторонѣ. Но приблизительно въ концѣ XIV или въ началѣ XV вѣка происходитъ сліяніе этихъ направленій съ первымъ. На мѣсто прежнихъ трехъ образуются какъ бы два новыхъ направленія: оба сходятся въ томъ, что признаютъ нѣкоторые нормативные предѣлы княжеской власти, но одно изъ нихъ отстаиваетъ при этомъ свободу церкви, объявляетъ, что она не подчинена князю, (причемъ невмѣшательство князя въ дѣла церкви и составляетъ содержаніе тѣхъ нормъ, на обязательности которыхъ для князя направленіе настаиваетъ) — другое, на-оборотъ, церковныя дѣла подчиняетъ, въ томъ или иномъ объемѣ, князю, предоставляетъ ему право вмѣшательства въ цер-

ковныя дѣла. Оба эти направленія проходятъ чрезъ всю русскую литературу вплоть до конца XVII вѣка, и только въ видѣ рѣдкаго исключенія можно встрѣтить памятники письменности, которые выставляютъ какія нибудь обязательныя для князя нормы, но не распространяютъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, его власть на дѣла церкви, или, на-оборотъ, допускаютъ такое расширеніе его власти, но одновременно не ограничиваютъ его никакими нормами. Какъ на примѣръ исключенія перваго рода, можно указать въ XV вѣкѣ на Вассіана Рыло, который говорилъ объ обязательности для князя евангельскихъ заповѣдей, апостольскихъ правилъ и христіанскаго обычая, въ XVII вѣкѣ — на Тимоѳеева и Хворостинина, въ произведеніяхъ которыхъ читаемъ о правдѣ, о человѣческихъ обычаяхъ, объ уставахъ первыхъ царей, какъ о нормахъ обязательныхъ для царской власти. Исключеніями второго рода являются авторы различныхъ повѣстей о Флорентійскомъ соборѣ, Повѣсть о бѣломъ клобукѣ, арх. Геннадій, Сильвестръ, патріархъ Питиримъ: всѣ они предоставляютъ князю или царю участіе въ церковномъ управленіи, но замалчиваютъ при этомъ вопросъ объ ограниченіи власти тѣми или другими нормами. Что касается двухъ главныхъ направленій, то они все время остаются вѣрны разъ принятымъ началамъ. Изъ нихъ менѣе развитымъ было и меньше имѣло представителей направленіе, отстаивавшее свободу церкви въ отношеніи государственной власти. Къ нему принадлежали: въ XIV вѣкѣ митр. Кипріанъ, въ XV вѣкѣ митр. Фотій, въ XVI вѣкѣ Слово кратко; изъ этого же направленія вышелъ Никонъ. Идею свободы церкви находимъ въ XV вѣкѣ еще въ писаніяхъ митрополитовъ Ѳеодосія и Филиппа, но безъ отношенія къ княжеской власти. Гораздо болѣе развито было противоположное направленіе, проводившее идею подчиненія церкви государственной власти. Оно дало такое количество писателей и отдѣльныхъ памятниковъ, что его, по справедливости, можно назвать главнымъ направленіемъ древнерусской литературы въ развитіи ученія о предѣлахъ царской власти. Его проводили: Кириллъ Бѣлозерскій, митр. Іона, Іосифъ Волоцкій, митр. Даніилъ, старецъ Филоѳей, поученіе въ чинѣ вѣнчанія, Стоглавъ, митр. Макарій, отчасти Зиновій Отен-

скій, а въ XVII вѣкѣ учителя раскола и Крижаничъ. Особый оттѣнокъ ученію объ участіи царской власти въ дѣлахъ церкви придаютъ тѣ памятники письменности, которые проводятъ идею гармоніи властей. Они, съ одной стороны, расширяютъ сферу дѣйствія царской власти, предоставляя ей участіе въ дѣлахъ церкви, а съ другой — съуживаютъ ее, предоставляя и церковной власти нѣкоторую долю участія въ дѣлахъ государственныхъ. Это мы находимъ, главнымъ образомъ, у Максима Грека и въ Стоглавѣ.

До середины XVI вѣка эти направленія заполняютъ цѣликомъ всю политическую литературу и, слѣдовательно, до середины XVI вѣка мы находимъ въ литературѣ только одинъ видъ ограниченія царской власти, а именно ограниченіе нормами. Никакихъ другихъ ограниченій царской власти мы за это время въ литературѣ не встрѣчаемъ; не встрѣчаемъ и понятія полной неограниченности въ смыслѣ абсолютизма царской власти, въ смыслѣ права ея на полный произволъ.

Приблизительно въ пятидесятыхъ годахъ XVI столѣтія впервые появляется въ русской литературѣ ученіе, что царская власть ограничена другой властью. Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ проводитъ мысль, что царь долженъ рѣшать дѣла съ своими князи и боляры, Курбскій настаиваетъ на томъ, что у царя должны быть совѣтники шляхетскаго рода, Иное сказаніе валаамской бесѣды предлагаетъ вселенскій совѣтъ, подъ которымъ слѣдуетъ разумѣть нѣчто среднее между земскимъ и церковнымъ соборомъ, и совѣтъ разумныхъ мужей. Всѣ три автора, слѣдовательно, сходятся въ томъ, что ограничиваютъ царя боярской думой. Степень ограниченія царской власти, при этомъ, у нихъ не одинаковая: Бесѣда валаамскихъ чудотворцевъ и ея Иное сказаніе надѣляютъ боярскую думу, а Иное сказаніе — и земскій соборъ, въ сущности, только совѣщательнымъ голосомъ, но Курбскій идетъ гораздо дальше и требуетъ для боярской думы даже и не равной власти съ царемъ, а гораздо большаго. Царь, по Курбскому, долженъ слушать боярскую думу т. е. подчиняться ея рѣшеніямъ, которыя получаютъ силу независимо отъ утвержденія царя. Это литературное движеніе, направленное къ раздѣленію государ-

ственной власти между царемъ съ одной стороны, и боярской думой или земскимъ соборомъ съ другой, — возникло, конечно, не вдругъ: прежде, чѣмъ вылиться въ окончательную форму у автора Бесѣды и у Курбскаго, оно имѣло нѣкоторую подготовку. Изъ числа памятниковъ, имѣвшихъ такое подготовительное значеніе, можно указать на нѣкоторыя произведенія Максима Грека, гдѣ онъ предлагаетъ царю слушать совѣтующихъ полезная и почитать князей и болярь, а также поученіе митрополита въ чинѣ царскаго вѣнчанія, гдѣ тоже говорится о милости къ вельможамъ и князьямъ. Но эти предшественники Бесѣды и Курбскаго относятся къ тому же періоду времени: ихъ раздѣляютъ, самое большое, всего нѣсколько десятилѣтій. Какъ реакція противъ ограниченія царской власти другой властью, явилась теорія царскаго полновластія. До этого времени въ русской литературѣ совсѣмъ не встрѣчаемъ ученій о полнотѣ царской власти, если не считать посланія на Угру Вассіана Рыло, гдѣ мимоходомъ высказана мысль о необязательности для князя боярскихъ совѣтовъ. Вѣроятно, въ такихъ ученіяхъ не было надобности потому, что никто въ литературѣ и не отрицалъ царскаго полновластія. Изъ всей предшествующей литературы Акиндинъ съ своей формулой „царь еси въ своей землѣ“ наиболѣе рѣшительно проводилъ мысль объ абсолютности княжеской власти, но онъ понималъ ея абсолютность не въ смыслѣ сосредоточенія всей власти въ рукахъ князя т. е. не въ смыслѣ полноты, нераздѣльности княжеской власти (на это у него нѣтъ указаній), а въ томъ смыслѣ, что въ государствѣ нѣтъ такого круга лицъ или отношеній, который бы не былъ подчиненъ князю. Сочиненія Пересвѣтова и Ивана Грознаго, напротивъ, проводятъ идею полноты и нераздѣльности царской власти; оба автора настаиваютъ на томъ, что никто не имѣетъ или не долженъ имѣть никакой доли участія въ верховной власти на-ряду съ царемъ. Право на власть принадлежитъ одному царю, а всѣ остальные несутъ обязанность повиновенія, или, по терминологіи Ивана Грознаго, всѣ суть рабы. Такъ какъ ученія Пересвѣтова и Ивана Грознаго явились отвѣтомъ на теоріи ограниченія царской власти боярской думой, то понятно, что главное вниманіе въ нихъ было

обращено на эту сторону дѣла, а вопросъ объ ограниченности царской власти нормами остался у нихъ въ тѣни и не получилъ достаточнаго освѣщенія; но все-таки тотъ и другой признаютъ нѣкоторые предѣлы, такъ что и у нихъ царская власть оказывается не вовсе безграничною.

Въ XVII вѣкѣ возникаетъ ученіе объ ограниченіи царя властью патріарха. Ученіе это имѣло нѣсколькихъ приверженцевъ, но литературнымъ выразителемъ его былъ одинъ Никонъ. При этомъ сначала онъ выставилъ идею равенства духовной и свѣтской власти и отсюда вывелъ равное участіе ихъ, какъ въ церковныхъ, такъ и въ государственныхъ дѣлахъ, а потомъ сталъ проповѣдовать ученіе о превосходствѣ священства и о подчиненіи царя патріаршей власти. Это ограничительное направленіе тоже вызвало отпоръ. Защитники царскаго полновластія ударились на этотъ разъ въ крайность: возражая противъ ограниченія царской власти властью патріарха, они стремятся представить царскую власть, какъ власть безусловно неограниченную. Но такую мысль проводили не русскіе литературные дѣятели, а греки, не имѣвшіе никакой связи съ русской жизнью и совсѣмъ не знавшіе русской письменности. А именно, Отвѣты восточныхъ патріарховъ впервые познакомили русское общество съ ученіемъ, выраженнымъ въ формулѣ: quod principi placuit, legis habet vigorem, а Паисій Лигаридъ высказалъ мысль, что царь не подлежитъ законамъ. Эти идеи, провозглашенныя греками, не нашли сторонниковъ среди русскихъ писателей. Русскій отвѣтъ Никону слѣдуетъ видѣть въ писаніяхъ первыхъ учителей раскола. Тамъ ученіе Никона о превосходствѣ священства было разбито его же собственнымъ оружіемъ (теорія солнца и луны), но, съ другой стороны, и царская власть представлена тамъ, не какъ безпредѣльная, а какъ подчиненная закону. Очень близко къ расколу разсуждалъ на эту тему и Крижаничъ.

Такимъ образомъ, какъ выводъ изъ обозрѣнія всей древнерусской политической литературы, можно выставить то положеніе, что за все время отъ начала русской письменности до конца XVII вѣка въ ней не было ни одной теоріи, которая устанавливала бы полную неограниченность царской власти въ смыслѣ отсутствія

какихъ бы то ни было обязательныхъ для нея предѣловъ. Понятіе неограниченности неизвѣстно древней русской литературѣ. Никто изъ древнерусскихъ книжниковъ не повторилъ формулы: princeps legibus solutus est, никто не высказалъ мысли, которая была бы однозначуща съ этой формулой, но, на-оборотъ, всѣ произведенія древнерусской письменности — въ томъ числѣ и тѣ, авторами которыхъ были сами носители власти (Владиміръ Св., Иванъ Грозный, царь Алексѣй Михайловичъ), держались мнѣнія, что царская власть ограничена, и указывали различные предѣлы ея [1]). Нѣкоторые дѣлали изъ признанія предѣловъ царской власти еще и выводъ о правѣ подданныхъ не повиноваться царю, если онъ эти предѣлы нарушаетъ, т. е., иными словами, они признавали не только предѣлы осуществленія царской власти, но и предѣлы повиновенія ей. При этомъ одни предоставляли право неповиновенія только носителямъ церковной власти: такъ Стоглавъ, митр. Макарій; другіе распространяли это право на все вообще населеніе. Одни авторы единственнымъ условіемъ неповиновенія царю признавали его отступничество отъ православія или изданіе имъ повелѣній, которыя противорѣчатъ православной вѣрѣ: это митр. Кипріанъ, Иванъ Грозный, учителя раскола, Крижаничъ; другіе же допускали еще и иные случаи неповиновенія или опредѣляли условія неповиновенія болѣе широко. Къ числу ихъ относятся Іосифъ Волоцкій, митр. Даніилъ, авторъ Слова кратка. Большинство не дѣлало такого вывода т. е., признавая нѣкоторые предѣлы царской власти,

---

[1]) В. Ключевскій высказалъ мысль, что Петръ В. первый изъ русскихъ государей ясно понялъ обязанности, „долженства" царя. Петръ В. среди своихъ сотрудниковъ, Очерки и рѣчи, стр. 474—475. Мысль эту повторилъ Г. Тельбергъ, Историческія формы монархіи въ Россіи, 1914 стр. 14—15. Если принять въ разсчетъ, что три государя до Петра В. признавали обязательность для себя извѣстныхъ нормъ, если вспомнить, что Иванъ Грозный прямо говорилъ о своей обязанности воспитательнаго воздѣйствія на общество (тщуся люди на истину и на свѣтъ наставити), а Алексѣй Михайловичъ главной своей обязанностью считалъ „люди Божія разсуждати въ правду", и если говорить только о сознаніи обязанности, не касаясь ея выполненія, — то можно нѣсколько усумниться въ правильности указанной мысли.

большинство не возлагало на царя за нарушеніе этихъ предѣловъ никакой иной отвѣтственности, кромѣ отвѣтственности передъ Богомъ. Однако рѣзкій тонъ многихъ изъ памятниковъ политической литературы, которые признаютъ царя отвѣтственнымъ единственно передъ Богомъ, напр. Слово Сирахово, Правило о обидящихъ церкви Божія, посланія старца Филоѳея и друг., — показываетъ, что они оставляютъ за подданными право свободнаго сужденія о дѣйствіяхъ царей, когда они нарушаютъ заповѣди, постановленія православной церкви и другія обязательныя для нихъ нормы. Самые термины: ограниченность и неограниченность въ древнерусской литературѣ не встрѣчаются; не замѣтно въ ней и употребленія другихъ какихъ нибудь выраженій, которыя были бы однозначущи съ этими терминами.

Ограниченія царской власти, которыя находимъ въ различныхъ произведеніяхъ древнерусской литературы, отличаются одни отъ другихъ, какъ по своему существу, такъ и по значительности. Разсматривая ограниченія по существу, можно подмѣтить въ древнерусской литературѣ два основныхъ вида ихъ. Первый видъ, это — ограниченіе нормами; оно состоитъ въ томъ, что существуютъ обязательныя для царя нормы, которыя онъ долженъ соблюдать въ своихъ дѣйствіяхъ, и которыя онъ не можетъ отмѣнить собственной властью. Это — самый распространенный видъ ограниченія въ русской литературѣ; его встрѣчаемъ, разумѣется — въ разной формѣ, во множествѣ памятниковъ отъ начала русской письменности до послѣднихъ десятилѣтій XVII вѣка [1]). Разновидность этого ограниченія составляетъ то, которое находимъ въ произведеніяхъ нѣкоторыхъ защитниковъ свободы церкви, напр. у неизвѣстнаго владимірскаго епископа; они отрицаютъ за царемъ право примѣнять свою власть въ отношеніи нѣкоторыхъ группъ на-

---

[1]) А. Лаппо-Данилевскій, повидимому, возводитъ идею обязательной для царя правды къ М. Греку, а какъ на единственнаго предшественника его въ этомъ отношеніи, указываетъ на Измарагдъ 2-й ред. (XV в.). — Идея государства и главнѣйшіе моменты ея развитія въ Россіи со временъ смуты до эпохи преобразованій. Гол. Мин., 1914 № 12 стр. 8.

селенія или нѣкоторыхъ дѣйствій; именно, они не признаютъ подлежащими царской власти членовъ духовной іерархіи, и судебной власти царя — церковныя преступленія. Логически, это ограниченіе можетъ вытекать только изъ какихъ нибудь нормъ, признаваемыхъ для царя обязательными. Но защитники этого ученія иногда не указываютъ такихъ нормъ и не даютъ никакого правового обоснованія выставляемому ими ограниченію, а потому ученіе ихъ получаетъ такой видъ, будто царь ограниченъ не какими нибудь обязательными для него нормами, а кругомъ дѣлъ или отношеній, на которыя не простирается его власть. Ограниченіе же второго вида составляетъ ограниченіе царской власти другою властью. По этимъ теоріямъ, царь уже не обладаетъ всей полнотой государственной власти; государственная власть раздѣлена между царемъ и какимъ нибудь установленіемъ или установленіями. Въ качествѣ такихъ установленій русская политическая литература знаетъ: боярскую думу, земскій соборъ и главу церковной іерархіи — патріарха.

Значеніе этихъ ограниченій для царской власти въ смыслѣ дѣйствительнаго стѣсненія ея — неодинаково. Мы видѣли, что нѣкоторые изъ писателей, хотя и настаиваютъ на томъ, что въ управленіи государствомъ, кромѣ царя, должны принимать участіе еще боярская дума и земскій соборъ, однако, даютъ этимъ учрежденіямъ, повидимому, только совѣщательный голосъ; Курбскій и Никонъ, напротивъ, надѣляютъ дѣйствительной властью — первый боярскую думу, второй патріарха, и даже ставятъ ихъ выше царя. Что касается тѣхъ ученій, которыя сохраняютъ за царемъ всю полноту власти, но въ тоже время ограничиваютъ царскую власть нормами, то и тамъ царская власть оказывается ограниченною не всегда въ одинаковой мѣрѣ. Такія утвержденія, напримѣръ, что царь долженъ хранить законъ и правду, не могутъ имѣть большого значенія уже по своей неопредѣленности; значительно больше опредѣленности въ такихъ понятіяхъ, какъ христіанскій обычай (Вассіанъ Рыло), человѣческіе обычаи (Хворостининъ) и т. п. Во всѣхъ ученіяхъ, выставляющихъ эти и подобныя имъ предѣлы царской власти, имѣетъ, однако, значеніе не столько

то, въ какой мѣрѣ они дѣйствительно уменьшаютъ объемъ власти, принадлежащей царю, сколько принципіальное признаніе или утвержденіе, что царская власть не можетъ быть мыслима, какъ власть безпредѣльная. Этотъ принципіальный взглядъ, можетъ быть, даже важнѣе, чѣмъ иныя дѣйствительныя ограниченія. Другіе авторы выражаются опредѣленнѣе. Такія понятія, какъ законъ Божій или православная вѣра, употребляемыя для обозначенія предѣловъ царской власти, даютъ возможность уже довольно ясно представить себѣ объемъ этой власти. Можно на отдѣльныхъ, конкретныхъ дѣйствіяхъ показать, что̀ можетъ, и чего не можетъ дѣлать носитель царской власти, если онъ будетъ уважать признаваемыя для его власти предѣлы. Въ нѣкоторыхъ произведеніяхъ мы и находимъ это: они или напередъ указываютъ, какъ напр. Разговоры объ владательству Крижанича, что такія-то дѣйствія царя, не будутъ имѣть обязательной силы, такъ какъ при этомъ будутъ нарушены предѣлы царской власти, или же, какъ нѣкоторыя произведенія раскола, прямо осуждаютъ царя съ этой точки зрѣнія за совершенныя уже имъ или приписываемыя ему дѣйствія. Наконецъ, въ древнерусской политической литературѣ указываются и такія нормы, которыя носятъ совершенно положительный характеръ. Таковы: номоканонъ, постановленія христіанскихъ царей, правила св. апостоловъ и св. отцовъ, постановленія вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ, градскіе законы. Если нѣкоторые авторы выражаются менѣе точно и говорятъ вообще о церковныхъ постановленіяхъ, или о богоуставномъ законѣ, или о церковныхъ пошлинахъ и т. п., то всѣ эти выраженія имѣютъ въ ихъ произведеніяхъ вполнѣ опредѣленный смыслъ, и подъ ними слѣдуетъ, всего чаще, разумѣть тѣ или иныя постановленія, вошедшія въ кормчія книги, или однородныя съ ними по происхожденію. Такъ напр. въ Стоглавѣ находимъ мысль, что царь долженъ хранить божественныя правила, и тамъ же говорится объ обязательности для царя различныхъ новеллъ императоровъ Юстиніана и Мануила, соборныхъ постановленій, церковнаго устава св. Владиміра и друг. [1]).

[1]) Можетъ возникнуть вопросъ: имѣютъ ли всѣ эти виды ограниченій правовой характеръ, или же нѣкоторыя изъ нихъ относятся

Такъ какъ древнерусская литература не знаетъ неограниченной царской власти въ смыслѣ власти, не имѣющей рѣшительно никакихъ предѣловъ, то отсюда слѣдуетъ, что и за самодержавіемъ не установилось въ русской литературѣ до конца XVII вѣка значенія полной безпредѣльности. Употребленіе этого слова въ литературѣ показываетъ, что оно и вообще не имѣло одного опредѣленнагó значенія ни на всемъ пространствѣ отъ X до XVII вѣка, ни въ какой нибудь отдѣльный періодъ или отдѣльную эпоху литературной исторіи. Большинство авторовъ пользуются словомъ самодержавіе такъ, что не даютъ намъ основанія заключать, что они соединяютъ съ нимъ какой нибудь опредѣленный смыслъ и обозначаютъ имъ понятіе, имѣющее строго опредѣленное содержаніе. Для большинства самодержавіе имѣетъ значеніе только титула, и мы встрѣчаемъ его въ приложеніи къ разнымъ государямъ, какъ къ русскимъ, такъ и къ иностраннымъ, дѣйствовавшимъ въ различной политической и общественной обстановкѣ и пользовавшимся фактически не одинаковой властью. Болѣе опредѣленное значеніе придаютъ самодержавію только шесть авторовъ: Максимъ Грекъ, авторъ Бесѣды валаамскихъ чудотворцевъ, Иванъ Грозный, Ив. Тимоѳеевъ, Котошихинъ и Крижаничъ. Максимъ Грекъ называетъ самодержцемъ того царя, который управляетъ „правдою и благозаконіемъ" и не подчиняется своимъ страстямъ. Слѣдовательно, у него самодержавіе тождественно съ закономѣрностью, и самодержавный царь для него — это царь, признающій законные предѣлы своей власти. Изъ остальныхъ авторовъ никто не повторяетъ этого воззрѣнія. Бесѣда понимаетъ самодержавіе, какъ полноту царской власти; оно, по смыслу Бесѣды (если не принимать въ разсчетъ ея грубой непослѣдовательности), не совмѣ-

---

къ области нравственной? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мало помогъ бы разъясненію дѣла. Различіе между правомъ и нравственностью далеко не всегда сознавалось, и взаимныя отношенія между ними не всегда понимались одинаково, и еслибы мы за какимъ нибудь ограниченіемъ, о которомъ говоритъ политическая литература, признали „только нравственное" значеніе, то это ни въ малѣйшей степени не уяснило бы намъ, какъ къ этому ограниченію относились современники, какое они придавали ему значеніе.

стимо съ тѣмъ, чтобы царь дѣлился съ кѣмъ бы то ни было своей властью. Иванъ Грозный также понимаетъ подъ самодержавіемъ нераздѣльность власти; но собственная его политическая теорія такова, что нераздѣльность царской власти онъ тѣснѣйшимъ образомъ связываетъ съ мыслью о ея богоустановленности и независимости отъ людей, отчего и самодержавіе получаетъ у него двойной смыслъ, 1) какъ полновластіе, и 2) какъ властвованіе по собственному праву. Значеніе властвованія по собственному праву, хотя не столь опредѣленно, придаетъ самодержавію и Ив. Тимоѳеевъ. Самодержавными онъ называетъ природныхъ царей въ противоположность тѣмъ, которые достигли престола или вообще другими способами, или, въ частности, незаконными или же не совсѣмъ чистыми путями. Котошихинъ какъ бы возвращается къ пониманію Ивана Грознаго. У него самодержавіе означаетъ полновластіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, управленіе „по своей волѣ", т. е. не стѣсняемое никакими нормативными ограниченіями; по его мнѣнію, не можетъ называться самодержцемъ тотъ царь, который правитъ съ участіемъ боярской думы, и съ котораго взята ограничительная запись. Крижаничъ понималъ самодержавіе, какъ сосредоточеніе всей государственной власти въ рукахъ царя, иначе говоря, — какъ полновластіе. Такимъ образомъ, если ограничиться только тѣми немногими авторами, которые говорятъ о самодержавіи въ болѣе или менѣе опредѣленныхъ выраженіяхъ, и если даже закрыть глаза на то, что нѣкоторые изъ нихъ оказываются въ противорѣчіи съ своими современниками или даже сами себя опровергаютъ (Бесѣда, Котошихинъ), то и тогда мы получимъ нѣсколько значеній самодержавія: 1) самодержавіе означаетъ закономѣрное пользованіе царской властью (М. Грекъ); 2) самодержавіе есть властвованіе по собственному праву (Грозный, Тимоѳеевъ); 3) самодержавіе есть тоже, что полнота власти, и совмѣстимо съ существованіемъ нормативныхъ предѣловъ (Бесѣда, Грозный, Крижаничъ); 4) самодержавіе означаетъ отсутствіе какихъ бы то ни было предѣловъ царской власти (Котошихинъ). Слѣдовательно, если оставаться въ области однихъ только литературныхъ фактовъ, то можно утверждать, что до конца XVII вѣка за самодержавіемъ не успѣло

укрѣпиться никакого общепризнаннаго значенія, и что съ нимъ соединялись самыя разнородныя представленія о предѣлахъ царской власти. Нѣсколькихъ сторонниковъ имѣло пониманіе самодержавія, какъ полновластія (но не какъ неограниченности); но не меньшее число писателей соединяло съ нимъ идею права — либо въ томъ смыслѣ, что самодержавіе есть закономѣрное управленіе, либо въ томъ, что оно есть власть, основанная на собственномъ правѣ.

Малая разработанность исторіи политическихъ идей въ древней Руси не позволяетъ еще съ желательной полнотой освѣтить ходъ развитія древнерусскихъ ученій о предѣлахъ царской власти. Отвѣтить на вполнѣ естественный и законный вопросъ, въ чемъ именно состояло это развитіе, и дѣйствіе какихъ причинъ оно на себѣ испытало, пока не представляется еще возможнымъ. Но кое-что въ этомъ отношеніи можно указать уже и теперь. Прежде всего, можно отмѣтить тѣ факты и событія, которые, хотя вообще и имѣли большое значеніе для русской исторіи, однако, не оказали никакого вліянія на литературныя идеи о предѣлахъ царской власти. Это — Флорентійская унія, паденіе Царьграда, бракъ Ивана III съ Софіей Палеологъ, принятіе царскаго титула Иваномъ Грознымъ, событія Смутнаго времени. На эти факты давно уже указывала историческая наука, какъ на такіе, которые способствовали усиленію и расширенію царской власти. Не оспаривая этого, можно, однако, утверждать, что они не расширили предѣловъ царской власти въ литературѣ, не сдѣлали ее менѣе ограниченною и, вообще, не повліяли на литературныя идеи о предѣлахъ царской власти сколько нибудь замѣтнымъ образомъ. Нѣкоторые изъ нихъ, повидимому, не имѣли даже вовсе никакого вліянія на эти идеи. По крайней мѣрѣ, мы не могли бы указать, что новаго появляется, какія новыя представленія о предѣлахъ царской власти возникаютъ въ русской письменности въ ближайшее время послѣ 1472 г. (бракъ вел. князя Ивана Васильевича) или послѣ принятія царскаго титула — все равно, будемъ ли относить его къ 1547 году (вѣнчаніе на царство) или къ 1561 году (грамота восточнаго духовенства). Другія событія изъ числа упомянутыхъ нѣсколько отразились на идеяхъ о характерѣ царской власти,

но не въ томъ отношеніи, чтобы они вызвали къ жизни совершенно новыя идеи или внесли коренной переворотъ въ прежніе взгляды, а единственно только въ томъ, что они способствовали уясненію этихъ взглядовъ и болѣе опредѣленному выраженію того, что въ этихъ взглядахъ заключалось. Такъ, мы знаемъ, напримѣръ, что уже въ первыхъ памятникахъ русской письменности князю вручалась забота о церкви и о чистотѣ православія; событія въ Россіи, непосредственно вызванныя Флорентійской уніей, закрѣпили за княземъ, въ сознаніи русскихъ книжниковъ, право созывать церковные соборы и участвовать въ избраніи митрополита, и сдѣлали эти права въ литературѣ, хотя и не навсегда, но на долгое время безспорными. По вопросу о предѣлахъ повиновенія царской власти было до начала XVII вѣка два литературныхъ теченія. Одно развивало ученіе о покореніи царю и, основываясь на св. Писаніи, утверждало, что всѣ власти отъ Бога, и не дѣлало, поэтому, никакихъ исключеній изъ общаго правила; другое — проводило, въ разной формѣ и съ различными оттѣнками, мысль, что не слѣдуетъ покоряться царю, если онъ выходитъ за поставленные его власти предѣлы. Каждое направленіе развивалось самостоятельно, и никакой полемики, никакой взаимной провѣрки у нихъ не было. Событія смуты, давъ въ руки политическихъ мыслителей весьма цѣнный въ этомъ отношеніи фактическій матеріалъ, позволили имъ отнестись къ вопросу болѣе сознательно. Въ трудахъ нѣкоторыхъ повѣствователей о Смутномъ времени мы находимъ уже нѣчто въ родѣ разбора ученія о неповиновеніи незаконному и неправедному царю, и выдвинутая ими идея безусловнаго повиновенія, по степени своей сознательности, оставляетъ далеко позади имѣющія одинаковое содержаніе идеи предшествующей литературы.

Въ противоположность этимъ событіямъ, можно указать другія событія русской исторіи, которыя имѣли для развитія литературныхъ идей о предѣлахъ царской власти гораздо больше значенія. Громадное значеніе имѣло, прежде всего, принятіе христіанства Владиміромъ Святымъ. Подъ непосредственнымъ вліяніемъ этого событія создался первый памятникъ нашей политической литературы — предисловіе

къ церковному уставу, гдѣ авторъ его утверждаетъ, что княжеская власть ограничена постановленіями, вошедшими въ номоканонъ, и, въ частности, постановленіями христіанскихъ царей. Это уже само по себѣ опредѣлило направленіе всѣхъ послѣдующихъ ученій о характерѣ княжеской и царской власти. Отчасти примѣръ князя, отказавшагося, изъ преданности христіанской идеѣ, отъ неограниченной власти и признавшаго свое подчиненіе христіанскому закону, отчасти и прямое вліяніе церковнаго устава, на который мы имѣемъ множество ссылокъ во всей древнерусской письменности, породили рядъ памятниковъ, гдѣ проводится таже идея подчиненія царя христіанскому закону. Какъ было уже нѣсколько разъ подчеркнуто, ограниченіе царской власти нормами закона составляетъ господствующее направленіе политической литературы, и отъ возникновенія ея у насъ вплоть до конца XVII вѣка никто изъ русскихъ писателей ни разу не высказалъ мысли, что царь не связанъ закономъ. Это, несомнѣнно, вліяніе христіанства. Его же вліяніе сказалось и на образованіи другого направленія. Въ эпоху, непосредственно слѣдовавшую за принятіемъ христіанства, въ произведеніяхъ митрополитовъ Илларіона и Никифора появляется идея объ участіи князя въ дѣлахъ церкви, и съ тѣхъ поръ эта идея продолжала жить и развиваться втеченіе всѣхъ семи вѣковъ. По значенію, какое имѣло принятіе христіанства для самой постановки вопроса о предѣлахъ царской власти, съ нимъ не можетъ сравниться никакое изъ послѣдующихъ событій; но все же многія изъ нихъ имѣли большое вліяніе на развитіе этой темы въ русской письменности. Такое крупное для своего времени, хотя и затерявшееся потомъ, событіе въ началѣ XIV вѣка, какъ обвиненіе митрополита во мздоиманіи, которое, конечно, сильно взволновало умы, оказало весьма замѣтное вліяніе на пониманіе предѣловъ царской власти. Оно сдвинуло съ мертвой точки ученіе о вмѣшательствѣ князя въ дѣла церкви, которое до этого времени понималось въ литературѣ исключительно, какъ покровительство и защита, и натолкнуло Акиндина на мысль о реальныхъ правахъ князя въ области церковнаго управленія. Ересь жидовствующихъ породила новое литературное направленіе,

которое впервые высказало мысль о существованіи предѣловъ повиновенія царю. Событія, предшествовавшія сверженію татарскаго владычества, дали поводъ ростовскому архіепископу Вассіану затронуть новый вопросъ о необязательности для князя боярскихъ совѣтовъ. Притязанія боярства въ XVI вѣкѣ отразились въ литературѣ — ученіемъ объ ограниченіи царя боярской думой и ученіемъ о нераздѣльности царской власти.

Говоря о вліяніи историческихъ событій на развитіе ученія о предѣлахъ царской власти, не слѣдуетъ, однако, думать, что между фактами и идеями существовалъ въ этомъ отношеніи полный параллелизмъ. Не слѣдуетъ думать, что, чѣмъ шире была княжеская или царская власть въ дѣйствительности т. е. въ своихъ фактическихъ проявленіяхъ, тѣмъ болѣе широкою она изображалась и въ литературѣ, или что, какъ только обстоятельства отнимали у князя или у царя возможность осуществлять какое нибудь изъ его правъ, такъ тотчасъ же это вызывало въ литературѣ мысль о новыхъ ограниченіяхъ царской власти. Такого закона выставить нельзя. Нѣсколько примѣровъ вполнѣ подтвердятъ это. Фактическое вмѣшательство великаго князя въ дѣло по обвиненію митрополита св. Петра въ чисто-церковномъ преступленіи вызвало литературную идею о правѣ князя судить митрополита (Акиндинъ). Рѣшительныя дѣйствія вел. князя Василія Васильевича въ отношеніи Исидора отразились и въ литературѣ полнымъ признаніемъ его правъ на эти дѣйствія. Въ обоихъ этихъ случаяхъ, слѣдовательно, идеи шли за фактами и возводили ихъ на степень теоріи. Но было и иначе. Свобода церкви впервые была рѣшительно провозглашена Кипріаномъ, онъ первый рѣшительно отрицалъ право князя на вмѣшательство въ церковное управленіе, а между тѣмъ онъ самъ испыталъ на себѣ это вмѣшательство, и его теорія была какъ бы протестомъ противъ него. Такой же протестъ противъ фактовъ представляетъ и Курбскій съ его ученіемъ о правѣ боярскаго совѣта — ученіемъ, которое явилось какъ-разъ въ пору наибольшаго усиленія царской власти. Бывало и такъ, что въ литературѣ высказывались одновременно двѣ противоположныя идеи о предѣлахъ царской власти. Въ на-

чалѣ XVI вѣка, напримѣръ, Іосифъ Волоцкій и неизвѣстный авторъ Слова кратка, хотя и сходятся въ вопросѣ о монастырскихъ имуществахъ, но спорятъ между собой о правахъ великаго князя въ области церковнаго управленія: одинъ признаетъ эти права, другой рѣшительно отвергаетъ. Не могли обѣ теоріи отражать одинаково фактическое положеніе княжеской власти; онѣ отражали только общественныя настроенія [1]).

Отсутствіе параллелизма находитъ себѣ объясненіе въ томъ, что событія и фактическія отношенія отражались на ученіяхъ о предѣлахъ царской власти не непосредственно, а чрезъ посредство различныхъ литературныхъ и общественныхъ теченій. Каждое теченіе по-своему воспринимало факты, глядѣло на нихъ сквозь призму своего міропониманія, — одобряло или порицало ихъ. И уже, только какъ выводъ изъ одобренія или порицанія, получалась новая идея, или извѣстнымъ образомъ развивалась старая идея о предѣлахъ царской власти. Вотъ почему мы видимъ, что различныя ученія о предѣлахъ царской власти являются, большею частью, не въ видѣ самостоятельной политической теоріи, а въ видѣ одного изъ элементовъ какого нибудь литературнаго, философскаго, религіознаго, философско-историческаго и т. п. направленія. Вопросъ о предѣлахъ царской власти всегда привлекалъ къ себѣ вниманіе общества, интересовалъ такъ или иначе всѣхъ мыслящихъ людей, и каждое литературное (въ широкомъ смыслѣ) теченіе стремилось, по связи съ другими вопросами, выяснить свое отношеніе къ нему, высказать о немъ свое мнѣніе. Іосифляне и защитники свободы церкви, сторонники и противники монашества, теоретики всеміpно-историческаго значенія русскаго царства, защитники старины и проповѣдники новыхъ государственныхъ началъ, расколъ и славянофильство — всѣ эти общественно-литературныя теченія затрагивали вопросъ о предѣлахъ царской власти, всѣ оставили

---

[1]) Иногда изъ фактовъ дѣлались выводы, прямо противоположные значенію этихъ фактовъ. Такъ, изъ принятія Иваномъ Грознымъ царскаго титула митр. Макарій дѣлалъ выводъ не о расширеніи, а объ ограниченіи царской власти. См. выше стр. 289.



болѣе или менѣе замѣтный слѣдъ въ исторіи его разработки. Но были исключенія и здѣсь. Нѣкоторыя общественныя теченія оказались совершенно безплодными для ученія о предѣлахъ царской власти. Такими были, напримѣръ, направленіе заволжскихъ старцевъ и общественно-религіозное вольномысліе XVI вѣка — ученія Башкина и Косого. У нихъ не находимъ никакихъ идей о предѣлахъ царской власти, хотя по свойству ихъ міросозерцанія этотъ вопросъ и могъ бы ихъ интересовать.

Что касается литературныхъ источниковъ древнерусскихъ ученій о предѣлахъ царской власти, то первое, что бросается въ глаза, это—то, что древнерусскіе книжники далеко не использовали того матеріала, который находился въ ихъ распоряженіи. Многое изъ того, что въ источникахъ прямо касается этого вопроса, совсѣмъ не вошло въ памятники древнерусской политической литературы. Изъ св. Писанія литература не воспользовалась Второзак. гл. 17, гдѣ изображается подзаконный характеръ царской власти. Изъ постановленій византійскаго права, относящихся къ предѣламъ царской власти, нигдѣ не встрѣчается ссылокъ ни на Эклогу, ни на 137 новеллу Юстиніана. Слабѣе всего воспользовалась древнерусская письменность въ вопросѣ о предѣлахъ царской власти византійскою политической литературой. За все время до конца XVII вѣка можно указать только одинъ случай несомнѣннаго вліянія ея. Это—вліяніе Главъ наказательныхъ имп. Василія Македонянина на поученіе митрополита въ чинѣ царскаго вѣнчанія. О посланіи патріарха Фотія болгарскому царю Борису упоминаетъ новгородскій арх. Геннадій, ссылается на него Никита Пустосвятъ въ челобитной Алексѣю Михайловичу, но ни у того, ни у другого нельзя подмѣтить вліяніе этого произведенія на политическія понятія. У Іосифа Волоцкаго есть нѣкоторое сходство со взглядами Θеодора Студита, а у Никона, кромѣ того, — съ идеями Симеона Солунскаго, но такъ какъ оба они ни въ чемъ не обнаруживаютъ своего знакомства съ твореніями этихъ отцовъ церкви, то говорить о ихъ вліяніи на нихъ было бы неосторожно.

Но все таки можно сказать, что древнерусскія ученія о предѣлахъ царской власти чрезвычайно широко пользо-

вались имѣвшимися у нихъ подъ руками литературными источниками. За очень немногими исключеніями, во всѣхъ памятникахъ, гдѣ эти ученія излагаются, встрѣчаются обильныя ссылки. Можно указать ссылки почти на всѣ книги Ветхаго Завѣта, а чаще всего авторы пользовались 1 книгой Царствъ, Псалтырью и книгой Премудрости Соломона. Изъ новозавѣтныхъ книгъ больше всего было въ употребленіи: Евангеліе и посланія ап. Петра и ап. Павла. Много ссылокъ встрѣчается на апостольскія правила, на постановленія вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и на творенія различныхъ отцовъ церкви. Византія служила ученіямъ о предѣлахъ царской власти, главнымъ образомъ, своей исторіей, изъ которой древнерусскіе книжники любили ссылаться, преимущественно, на Константина В., а изъ византійскаго права наибольшее число ссылокъ находимъ на предисловіе къ 6 новеллѣ Юстиніана и на „заповѣдь" императора Мануила. Западная Европа дала русской письменности, въ разсматриваемомъ вопросѣ, сравнительно, очень немного: можно указать на подложную грамоту Константина В. папѣ Сильвестру, на оффиціальныя католическія теоріи (два меча, солнце и луна, и нѣк. друг.), на нѣкоторые примѣры изъ исторіи Германіи въ Словѣ краткомъ, на слѣды вліянія философіи Платона въ посланіи митр. Никифора и въ томъ же Словѣ краткомъ. Зато многія произведенія русской письменности сами послужили, какъ источники, для болѣе позднихъ ученій о предѣлахъ царской власти. Въ нихъ встрѣчаются ссылки на церковные уставы, на Слово Сирахово, Слово о судіяхъ, на Повѣсть о бѣломъ клобукѣ, на посланія Филоѳея, на Стоглавъ, на сочиненія Іосифа Волоцкаго и Максима Грека и на различныя событія русской исторіи, свѣдѣнія о которыхъ, очевидно, почерпнуты изъ лѣтописей.

Всѣми этими источниками пользовались политическіе мыслители безъ различія направленій и взглядовъ. У всѣхъ одинаково находимъ ссылки на св. Писаніе, на отцовъ церкви, у всѣхъ одинаково видимъ пользованіе Византіей. Одинаковость пользованія источниками у писателей разныхъ направленій состоитъ не только въ томъ, что они пользуются однимъ и тѣмъ же памятникомъ: иной разъ сходство доходитъ до того, что они пользуются однимъ и

тѣмъ же текстомъ, берутъ изъ памятника одну и ту же цитату. Напримѣръ, ссылка на іудейскаго царя Озію (2 Паралип. гл. 26), совершившаго кажденіе въ храмѣ, встрѣчается у такихъ мало похожихъ одинъ на другого мыслителей, какъ Никонъ, протопопъ Аввакумъ и Крижаничъ. Изреченіе Спасителя о воздаваніи кесарева кесарю и Божія Богу находимъ у Іосифа Волоцкаго, митр. Даніила, Зиновія Отенскаго, Никона и Крижанича. Предисловіе въ 6 новеллѣ Юстиніана приводятъ Акиндинъ, Іосифъ Волоцкій, Максимъ Грекъ, Стоглавъ, Ив. Нероновъ и Никонъ, между которыми нельзя указать большого сходства въ церковно-политическихъ воззрѣніяхъ. Отсюда получается выводъ, что ни одно изъ направленій въ ученіи о предѣлахъ царской власти нельзя связать, въ его происхожденіи, ни съ какой опредѣленной группой источниковъ. Ни ограниченіе царской власти закономъ, ни ученіе о вмѣшательствѣ царя въ дѣла церкви, ни отрицаніе этого вмѣшательства, ни ограниченіе царской власти боярской думой или земскимъ соборомъ, ни теорія царскаго полновластія не имѣли своихъ отдѣльныхъ источниковъ, которыми бы каждое изъ этихъ направленій пользовалось исключительно или хотя бы даже преимущественно, и которыми бы въ тоже время не пользовались другія направленія. И это одинаково относится, какъ къ источникамъ религіозно-церковнаго характера (св. Писаніе, отцы церкви, церковное законодательство), такъ и къ источникамъ свѣтскимъ т. е. къ памятникамъ русской письменности, къ русской исторіи, византійской исторіи и византійскому праву [1]. Поэтому, ни одному изъ направленій въ вопросѣ о предѣлахъ царской власти въ древней Руси не можетъ быть присвоено никакого названія, которое характеризовало бы его источники, — ни одно не можетъ быть, напримѣръ, названо церковнымъ или византійскимъ. Многіе считаютъ византійскимъ то направленіе древнерусской политической мысли, которое надѣляло царскую власть извѣстными правами въ области церковнаго управленія. Держаться такого взгляда на

[1] Ссылки на Владиміра Св. и его церк. уставъ напр. встрѣчаемъ въ повѣстяхъ о Флорентійскомъ соборѣ, въ Словѣ краткомъ, у Никона, у Крижанича.

томъ основаніи, что это направленіе (и только оно одно) переносило въ Россію византійскія политическія понятія, едвали есть достаточное основаніе, такъ какъ въ Византіи эти понятія были не единственными, а были ученія и противоположнаго содержанія (см. выше гл. II). Если же такое обозначеніе должно указать источники, которыми пользовалось направленіе, то можно согласиться, что для этого есть основаніе. Дѣйствительно, іосифляне и родственные имъ по духу писатели весьма охотно пользовались для доказательства своихъ положеній византійской исторіей и византійскимъ законодательствомъ. Но не менѣе охотно пользовалось ими и противоположное направленіе: митрополиты Кипріанъ и Фотій, авторъ Слова кратка, Никонъ; у нихъ тоже много ссылокъ и на византійскую исторію, и на византійское законодательство. Слѣдовательно, и это направленіе можно было бы, съ одинаковымъ основаніемъ, назвать византійскимъ. Съ перваго взгляда могло бы еще показаться, что наименованіе византійскаго можетъ требовать себѣ ученіе о царскомъ полновластіи, представленное въ древней русской письменности Пересвѣтовымъ и Иваномъ Грознымъ: оба они для доказательства нераздѣльности царской власти ссылаются на факты византійской исторіи и какъ будто оттуда заимствуютъ свою мудрость. На самомъ дѣлѣ и этого нѣтъ. Вѣдь и Пересвѣтовъ, и Иванъ Грозный говорятъ не о томъ, что въ Византіи было царское полновластіе; на-оборотъ, они утверждаютъ, что тамъ была ограниченная царская власть, и, зная печальный конецъ Византіи, они не хотятъ, чтобы Русь слѣдовала ея примѣру. Они не переносятъ въ Россію византійскія понятія, а, напротивъ, возстаютъ противъ такого переноса. Факты же, которые они приводятъ, во 1-хъ, недостаточно провѣрены, а, во 2-хъ, сами по себѣ очень мало говорятъ о раздѣленіи или о полнотѣ царской власти и получаютъ извѣстный смыслъ только при надлежащемъ ихъ освѣщеніи. Передъ нами здѣсь такое приложеніе византійской исторіи, за которымъ давно уже въ исторической наукѣ упрочилось названіе „тенденціознаго“ [1]).

[1]) Отмѣтимъ еще, что на примѣръ Византіи опиралась у Максима Грека противоположная мысль — необходимость для царя принимать „общеполезное совѣтованіе“, при чемъ упрекъ въ не-

Говоря о вліяніяхъ, какія испытало на себѣ развитіе древнерусскихъ ученій о предѣлахъ царской власти, нельзя обойти молчаніемъ славянское вліяніе. Къ сожалѣнію, однако, вслѣдствіе слабой разработанности вопроса о характерѣ славянскаго вліянія на древнюю русскую литературу вообще и на политическія идеи въ особенности, — приходится ограничиться на этотъ счетъ только немногими замѣчаніями. Славянское вліяніе на русскія ученія о предѣлахъ царской власти, по-видимому, не было вліяніемъ со стороны славянскихъ идей. Отъ начала русской литературы до конца XVII вѣка не удалось пока установить ни одного случая, когда русскія воззрѣнія на предѣлы царской власти сложились бы подъ прямымъ или косвеннымъ вліяніемъ со стороны идей, выразившихся въ литературѣ или въ законодательствѣ какого нибудь славянскаго народа. Но взамѣнъ этого мы имѣемъ положительныя свидѣтельства о вліяніи со стороны славянской письменности. Славянскій переводъ новеллъ Юстиніана, вошедшихъ въ кормчую, во многомъ и значительно отступающій отъ подлинника, замѣтно повліялъ на формулировку идей о предѣлахъ царской власти, выставленныхъ въ церковномъ уставѣ Владиміра Св. и въ посланіи инока Акиндина. А такъ какъ въ этихъ памятникахъ впервые были выражены двѣ главныя идеи о предѣлахъ власти — въ первомъ идея подчиненія царя христіанскому закону, а во второмъ право на участіе его въ церковномъ управленіи, — то это даетъ основаніе утверждать, что вліяніе славянской письменности на развитіе древнерусскихъ ученій о предѣлахъ царской власти было весьма значительно.

Общность источниковъ у политическихъ ученій, принадлежащихъ къ различнымъ направленіямъ, указываетъ на характеръ пользованія источниками и на то, какая имъ принадлежала роль въ развитіи этихъ ученій. Если Акиндинъ ссылается на 6 новеллу Юстиніана для доказательства права князя судить митрополита, и на нее же ссы-

---

умѣстной гордости онъ дѣлалъ именно послѣднимъ греческимъ царямъ, которыхъ Пересвѣтовъ, на-оборотъ, изображаетъ, какъ царей ограниченныхъ.

лается Никонъ, отрицавшій это право; если іосифляне ссылаются на Матѳ. гл. 22 (кесарево — Божіе) для доказательства того, что повиновеніе царю не должно быть безграничнымъ, а Зиновій Отенскій и Крижаничъ, на-оборотъ, — чтобы обосновать ученіе о покореніи царю, то мы прекрасно понимаемъ, что ни въ законодательномъ памятникѣ, ни въ евангельскомъ текстѣ не можетъ быть заключено двухъ діаметрально противоположныхъ одна другой мыслей, и что авторы извлекли ихъ оттуда только путемъ толкованія. Слѣдовательно, эти ссылки говорятъ намъ не о томъ, подъ какими вліяніями сложилось то или другое ученіе о предѣлахъ царской власти; ученія складывались сами собой т. е. независимо отъ тѣхъ источниковъ, съ которыми они внѣшнимъ образомъ связаны, и авторы ихъ обращались къ источникамъ только затѣмъ, чтобы отыскать въ нихъ подкрѣпленіе своимъ взглядамъ, ихъ обоснованіе и доказательство. Наглядный примѣръ этого видимъ у Акиндина: онъ взялъ изъ кормчей 6 новеллу Юстиніана, которая казалась ему удобной для доказательства его идеи, и отвергъ 123 новеллу (36-я заповѣдь), такъ какъ она этой идеѣ противорѣчила [1]). Трудно, разумѣется, утверждать, что этотъ способъ пользоваться источниками составлялъ такое общее правило, изъ котораго совсѣмъ не было исключеній. Можетъ быть, въ отдѣльномъ случаѣ какія нибудь литературныя произведенія и опредѣляли собою сполна политическіе взгляды какого нибудь древнерусскаго книжника; можетъ быть, и бывало такъ, что онъ обращался къ нимъ безъ всякаго заранѣе составленнаго мнѣнія и добросовѣстно искалъ въ нихъ отвѣта на свои недоумѣнные вопросы или отказывался, подъ ихъ вліяніемъ, отъ своихъ взглядовъ. Но внимательное чтеніе памятниковъ древнерусской письменности, затрагивающихъ вопросъ о предѣлахъ царской власти, показываетъ, что въ громадномъ большинствѣ случаевъ дѣло обстояло иначе. Въ большинствѣ, не источники опредѣляли взгляды авторовъ на предѣлы царской власти, а самые взгляды опредѣляли выборъ источниковъ и ихъ

---

[1]) См. выше стр. 145. Ср. И. Срезневскій, Обозрѣніе др. русскихъ списковъ кормчей книги, стр. 149.

толкованіе. Меньше всего можно говорить о механическомъ переносѣ въ древнерусскую письменность изъ какихъ бы то ни было источниковъ, напр. изъ византійскихъ, готовыхъ идей, относящихся къ ученію о предѣлахъ царской власти. Литературныя ссылки, которыя мы находимъ въ памятникахъ, свидѣтельствуютъ не о степени самостоятельности писателей, а только о литературныхъ требованіяхъ времени. Общество требовало, чтобы каждый новый взглядъ, каждое новое ученіе предлагалось ему, не какъ личный домыселъ автора, а какъ выводъ изъ вѣковой мудрости, находящійся въ полномъ согласіи съ памятниками, которые пользовались непререкаемымъ авторитетомъ. Такой авторитетъ въ древней Руси имѣли: св. Писаніе, отцы церкви, церковныя законоположенія и, наконецъ, до нѣкотораго времени и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ — Византія. Къ нимъ-то и обращаются древнерусскіе мыслители, писавшіе о предѣлахъ царской власти — отчасти чтобы убѣдить своихъ читателей, — отчасти, чтобы самимъ провѣрить свои взгляды и убѣжденія. Отсюда — обиліе ссылокъ. Нѣкоторые авторы, напримѣръ — Іосифъ Волоцкій и Иванъ Грозный, доводятъ свои ссылки до громаднаго количества. Они нанизываютъ тексты на тексты, наполняютъ иногда цѣлыя страницы выписками изъ самыхъ разнообразныхъ произведеній, при чемъ часто оказывается, что нѣкоторые изъ текстовъ и выписокъ даже не имѣютъ ближайшаго отношенія къ данному вопросу, и что желательное для автора значеніе имъ придаетъ искусное толкованіе или сопоставленіе ихъ другъ съ другомъ. У другихъ писателей это наблюдается въ меньшей степени, но все же и у нихъ встрѣчается много такихъ выписокъ и такихъ ссылокъ, которыя уже по самому содержанію своему не могли оказать никакого вліянія или никакого существеннаго вліянія на образованіе ихъ взглядовъ. Они служатъ имъ матеріаломъ для доказательства и для провѣрки; но заключать отсюда, что самыя воззрѣнія ихъ на предѣлы царской власти сложились подъ вліяніемъ этихъ источниковъ, было бы очень неосторожно. Корни ихъ лежатъ, вѣроятно, гораздо глубже.

УКАЗАТЕЛЬ.

